

THE  
SANDFORD FLEMING  
LIBRARY











Arthur Schopenhauers  
sämtliche Werke

Herausgegeben von Paul Deussen  
Dreizehnter Band

# Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Herausgegeben von

**Dr. Paul Deussen**

Professor der Philosophie an der Universität Kiel

**Dreizehnter Band**

Erstes und zweites Tausend

München 1926

R. Piper & Co., Verlag



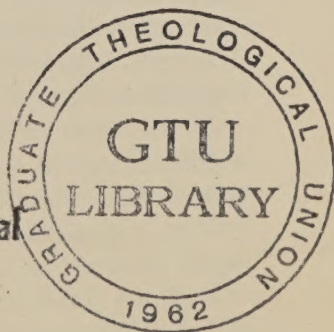
# Arthur Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants

Aus den Handexemplaren  
zum ersten Mal herausgegeben

von

Dr. Robert Bruber

Property of  
CBDD  
Please return to  
Graduate Theological  
Union Library



München 1926  
R. Piper & Co., Verlag

QJ10  
Sch 6  
v. 13

B  
3103  
1911  
v. 13



Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

BERKELEY BAPTIST DIVINITY SCHOOL  
SANDFORD FLEMING LIBRARY



## Vorrede des Herausgebers.

Schopenhauer hat stets und bei jeder Gelegenheit erklärt, daß das Studium Platons und Kantens die Grundlage eines philosophischen Studiums war. Von Kant hat er natürlich besonders dessen Kritik der reinen Vernunft eifrig gelesen und er sagt schon in der 2. Auflage seines Hauptwerkes, daß er das Studium dieses Werkes in verschiedenen Lebensaltern wiederholt hat. In Schopenhauers Nachlaß haben sich dann auch zwei Hefte gefunden „Zu Kant“ und „Gegen Kant“. Das erste enthält verschiedene Anmerkungen, die Schopenhauer bei dem Studium der Werke Kantens gemacht hat, während das Heft „Gegen Kant“ die Vorarbeit zu seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ enthält. Frauenstädt, der Erbe des literarischen Nachlasses Schopenhauers, hat bereits 1864 die in dem Hefte „Zu Kant“ enthaltenen Anmerkungen zu den Kantischen Schriften in seinem Buche „Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlasse“ veröffentlicht, dabei aber gerade die Bogen mit Inhaltsangaben und Anmerkungen zur 5. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ weggelassen, weil sie „im wesentlichen nichts enthalten, was nicht auch in der dem ersten Bande der Welt als Wille und Vorstellung angehängten ausführlichen Kritik der Kantischen Philosophie, vorkäme“. Grisebach hat dies sehr gerügt und in seiner Ausgabe von „Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlasse“, Band III, S. 39—66 auch die in dem Hefte „Zu Kant“ enthaltenen Anmerkungen zur „Kritik der reinen Vernunft“ veröffentlicht. Aber auch diese Veröffentlichung enthält nicht alles, was Schopenhauer zu dem Kantischen Hauptwerke angemerkt hat. Denn Schopenhauer hat auch Kantens mit der Feder in der Hand gelesen und seine Bemerkungen zu dem Gelesenen, wie es so seine Gewohnheit war, gleich in das Buch eingetragen. Grisebachs Behauptung, daß das Heft „Zu Kant“ die Bemerkungen Schopenhauers bei seiner ersten Lektüre Kantens enthielt, mag richtig sein. Aber Schopenhauer hat die Kritik der reinen Vernunft, wie er selbst sagt, in den verschiedenen Lebensaltern wiederholt studiert, ja er hat, als er sich ein Stück der ersten Auflage verschafft hat, diese

Auflage mit der in seinem Besitze befindlichen 5. Auflage Zeile für Zeile verglichen und bei dem wiederholten Studium zahllose Randbemerkungen in sein Handexemplar eingetragen. Und ebenso hat Schopenhauer auch bei dem Lesen der übrigen Werke Kantens nicht nur Stellen angestrichen und Worte unterstrichen, sondern seine Bemerkungen in die Bücher selbst hineingeschrieben.

Schopenhauer hat diese Randbemerkungen offenbar selbst für wichtiger, als seine sonstigen Randbemerkungen in seinen Büchern gehalten und sie seinen wissenschaftlichen Manuskripten und den mit Papier durchschossenen Exemplaren seiner Werke gleichgestellt, indem er sie gleich diesen mit dem Verlagsrechte aller seiner Schriften seinem Erzevangelisten Dr. Frauenstädt lehtwillig vermacht hat. Nach Frauenstädts Tod (1879) sind bekanntlich (s. Seite IX des 2. Bandes dieser Ausgabe) zwar Schopenhauers wissenschaftliche Manuskripte der Königlichen Bibliothek in Berlin übergeben worden, die mit Papier durchschossenen Exemplare seiner Werke und Schopenhauers Handexemplare der Kantischen Werke gelangten aber in den Antiquariatshandel. Ob alle Schopenhauerschen Handexemplare der Kantischen Werke überhaupt noch vorhanden sind, läßt sich nicht feststellen: Einzelne Bände, die Schopenhauer sicher besessen hat, wie die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (3. Auflage, Leipzig, Hartknoch, 1800), die „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ (2. Auflage, Königsberg, Nicolovius, 1798) und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“ (2. Auflage, Königsberg, Nicolovius, 1803) sind meines Wissens ebenso verschollen, wie die Urschriften des Briefwechsels zwischen Schopenhauer und Frauenstädt. Fünf Handexemplare Schopenhauers von Kantischen Werken aber haben mindestens bis 1911 das Schicksal der mit Papier durchschossenen Stücke der Schopenhauerschen Werke geteilt, sind dann im Handel von diesen getrennt worden, aber vollkommen gut erhalten.

Es sind dies:

1. Critik der reinen Vernunft. (5. Auflage, Leipzig bei Johann Friedrich Hartknoch, 1799).
2. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch, 1783).



3. Critik der Urteilskraft (3. Auflage, Berlin, bei F. T. Lagarde, 1799).
4. Critik der praktischen Vernunft. (4. Auflage, Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch, 1797).
5. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (3. Auflage, Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch, 1792).

Wie man sieht, sind es gerade die Kantischen Hauptwerke, von denen Schopenhauer die ersten drei, und zwar in dieser Reihenfolge und nebst ihnen nur noch die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ und die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik in dem Briefe an Rosenkranz vom 25. September 1837 als die Kantischen Werke ersten Ranges bezeichnet, während er die unter 4. und 5. angeführten Werke zweiten Ranges nennt.

In welcher Reihenfolge Schopenhauer diese Kantischen Werke gelesen hat, wird sich kaum feststellen lassen, doch ist sicher, daß er Kant zuerst in seiner „Critik der reinen Vernunft“ kennen gelernt hat. Was das Äußere der Werke betrifft, so hat Schopenhauer die „Critik der reinen Vernunft“ und die „Critik der Urteilskraft“ höchstwahrscheinlich schon gebunden, und zwar mit Lederecken und Lederrücken mit goldgepreßtem Titel, erworben; denn in diesen zwei Bänden ist keine der Randbemerkungen durch den Einband verstümmelt. Hingegen dürfte er die „Prolegomena“ und die „Critik der praktischen Vernunft“ ungebunden erworben haben. Schopenhauer hat dann beide Werke zusammen in einen Band, und zwar wie die „Critik der reinen Vernunft“ und die „Critik der Urteilskraft“ mit Lederrücken und Lederecken binden lassen, wobei manche der Randbemerkungen beschnitten wurden. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ hat er in einem Pappbande erworben und so belassen, aber alle vier Bände an der vorderen inneren Deckelseite mit seinem bekannten Bücherzeichen, dem Familienwappen und dem darunter lithographierten Worte „Schopenhauer“ geschmückt. Die rückwärtigen, inneren Deckelseiten weisen alle die in seinen Büchern so häufig wiederkehrenden Zeichnungen eines nach links gewendeten Kopfes auf. Die „Critik der reinen Vernunft“, die ja Schopenhauer nächst den göttlichen Beden überhaupt für das bedeutendste Buch erklärt hat, hat er auch äußerlich ausgezeichnet, indem er auf dem Vorsatzblatte drei Stellen aus griechischen Schriftstellern

als Motto eingetragen hat, darunter auch jenes Wort aus der Rede der Pallas Athene an Diomedes

„Auch das Dunkel entnahm ich den Augen Dir, welches sie deckte“, das er in anderer Form, als „Staaroperation“ so oft von der Critik der reinen Vernunft gebraucht hat.

Alle diese Randbemerkungen Schopenhauers in seinen Handexemplaren kennenzulernen, ist wohl für jeden Verehrer Schopenhauers schon an und für sich interessant: die Generation ist ja gekommen, die jede Zeile von Schopenhauer zu lesen begehrt und überdies hat es stets einen besonderen Reiz gehabt, solche, den Augenblick der Entstehung widerspiegelnde Skizzen kennenzulernen. Man wird daher das Unternehmen, in einer großen Schopenhauerausgabe auch diese Randbemerkungen zu Kant zu veröffentlichen, wohl billigen. Wenn der Rahmen des Unternehmens aber nicht gesprengt werden sollte, so konnten nur die Schopenhauerschen Bemerkungen mit dem dazu gehörigen Kantischen Texte wiedergegeben werden, nicht aber die zahlreichen Anstreichungen und Unterstreichungen, weil sonst fast der ganze Kantische Text hätte abgedruckt werden müssen. Niemand darf natürlich glauben, in diesem Buche ganz neue Schopenhauersche Werke kennenzulernen. Schopenhauer hat alles, was er für seine Philosophie wichtig hielt, mit so großer Sorgfalt behandelt, daß man nicht glauben darf, aus den von ihm nicht zum Druck bestimmten Randbemerkungen ganz neue Aufschlüsse zu erhalten. Aber dennoch bieten gerade diese Randbemerkungen zu Kants Werken eben, weil sie nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren, des Interessanten genug. Schopenhauer hat selbst öffentlich erklärt, daß sich seine Ehrerbietung gegen Kant nicht auf seine Schwächen und Fehler erstreckte und daß er vielmehr gegen diese einen schonungslosen Vernichtungskrieg führe, und tatsächlich enthielt ja Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie eine der schärfsten Polemiken gegen Kant, in der es nicht an starken Ausdrücken mangelt. Aber erst wenn man Schopenhauers Handexemplare von Kants Werken sieht, erkennt man, wie ernst es ihm war, wenn er sagt (Kritik der Kantischen Philosophie, S. 558): „Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens schuldig ist, sich gegenwärtig halten, um nicht seinen Unwillen über das Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern.“ In den nicht zur Veröffentlichung



bestimmten Randbemerkungen Schopenhauers kommt nun dieser Unwille ganz ungeschminkt zum Ausdruck und er gebraucht da Ausdrücke, wie „zieht die Schüler an der Nase herum“, „confuses Geschwäh ohne zu wissen, was man will“, „Klausen“, „läppisch“, „Absurditäten, unver schämte Lügen“, „leeres Geschwäh“, „confuser Gallimathias“ und „schaamlose Sophismen“. Nichts beweist vielleicht mehr die Ehrerbietung und die Hochachtung, die Schopenhauer Kantens entgegengebracht und bewahrt hat, als die Art, wie er in seiner veröffentlichten „Kritik der Kantischen Philosophie“, die ihm beim Lesen der Kantischen Werke unmittelbar in den Sinn gekommenen Ausdrücke über Kantens Unklarheit gemildert hat, ohne in der Sache selbst das Mindeste zu ändern. Die Art Kantens, Denken und Anschauen nicht streng auseinander zu halten und dabei die Worte Verstand und Vernunft in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung zu gebrauchen, hat Schopenhauer, der stets bemüht war, möglichst klar zu sein und durch Zurückgehen von den Begriffen auf die anschauliche Vorstellung sich zu überzeugen, ob ein Satz nicht leere Worte ohne Inhalt sei, manchmal tatsächlich zur Verzweiflung gebracht, aber bei der Veröffentlichung seiner „Kritik der Kantischen Philosophie“ hat er alle unwilligen Äußerungen hierüber stets durch die Betonung der Verehrung, die man Kantens dafür schuldet, daß er uns den „Staar“ gestochen habe, gemildert. Aber auch sonst ergibt sich aus den Schopenhauerschen Randbemerkungen zu Kant manch Bemerkenswertes: So zeigt die Streichung der Bemerkungen auf S. 177 der „Kritik der praktischen Vernunft“ (hier S. 369), wie Schopenhauer seine Stellung zu Kantens Lehre vom Charakter geändert hat. Die zahlreichen Schopenhauerschen Verbesserungen des Kantischen Textes (so z. B. in der „Kritik der praktischen Vernunft“ S. 225, hier S. 377, Z. 4, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 65, hier S. 412, Z. 24) zeigen, mit welcher Genauigkeit Schopenhauer Kantens gelesen hat.

Die Schopenhauerschen Randbemerkungen sind in diesem Buche als solche am Rande, durch eine größere Schriftgattung von dem Kantischen Texte unterschieden, neben diesem abgedruckt. Wo es nur immer anging, wurden sie, falls ihre Beziehung zum Kantischen Texte nicht ohnehin von Schopenhauer durch Verweisungszeichen in dem Kantischen Texte kenntlich gemacht war, möglichst genau an dieselbe Stelle

wie im Schopenhauerschen Handexemplare gesetzt. Wo aber Schopenhauer bloß in dem Kantischen Texte Änderungen vorgenommen hat, ist dies in Fußnoten abgedruckt. Der Kantische Text wurde nur, soweit dies das Verständnis der Schopenhauerschen Randbemerkungen oder Verweisungen darauf an anderer Stelle nötig macht, abgedruckt, und zwar buchstabengetreu. Ebenso wurden natürlich die Schopenhauerschen Randbemerkungen buchstabengetreu wiedergegeben, doch die üblichen Abkürzungen, wie „u.“ in „und“, „Aufl“ in „Auflage“ aufgelöst. Gestrichene Randbemerkungen sind durch eckige Klammern < > gekennzeichnet, dagegen, wenn Schopenhauer in seinen Randbemerkungen bloß einzelne Worte, manchmal bloß angefangene Silben durch Streichung geändert hat, dies nicht wiedergegeben.

Wien, den 12. Oktober 1925.

**Dr. Robert Gruber.**



# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort des Herausgebers. . . . .	III
Die Randbemerkungen zur Critik der reinen Vernunft . . . . .	1
Die Randbemerkungen zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können . . . . .	253
Die Randbemerkungen zur Critik der Urtheilskraft . . . . .	289
Die Randbemerkungen zur Critik der practischen Vernunft . . . . .	335
Die Randbemerkungen zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten . . . . .	389





Die Randbemerkungen  
zur  
Critik der reinen Vernunft.







*Möge sich* gleich mit enthalten seyn; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschied von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherley Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung seyn, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerkl. zu machen, daß wir uns nichts, als im Object verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend seyn müsse, und daß die Auflösung Analysis, die ihr Gegentheil zu seyn scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriff des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. *Man kann sich vorstellen, daß ein Mann, dessen Glieder in allen Theilen verbunden sind, ein Ganzes bilden, und daß ein Mann, dessen Glieder in allen Theilen getrennt sind, kein Ganzes bilden können.* *Man kann sich vorstellen, daß ein Mann, dessen Glieder in allen Theilen verbunden sind, ein Ganzes bilden, und daß ein Mann, dessen Glieder in allen Theilen getrennt sind, kein Ganzes bilden können.* *Man kann sich vorstellen, daß ein Mann, dessen Glieder in allen Theilen verbunden sind, ein Ganzes bilden, und daß ein Mann, dessen Glieder in allen Theilen getrennt sind, kein Ganzes bilden können.*

gen \*). Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr das durch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§. 10.); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative §. 12.) noch höher her suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche enthält.

Vonder ursprünglich = synthetischen Einheit der Apperception.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begreifen können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was nicht in mir wäre.

§ 2

\*) Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch konnte gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtseyn der einen ist, so fern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewußtseyn der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewußtseyns kommt es hier allein an.





Auf dem vorheren Vorhabblatt.

Ἄλλ' ἐν τοσούτοις λόγοις, τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων, μόνος  
όυτος ἤρξαμεν ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐς τὸ ἀδικεῖν, — — —  
καὶ παντός μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον το εἶναι ἀγαθόν.

Platon: Gorgias: p. 172.

Ἀ' χλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν. —

Hom. II. V. 127.

Ἐαντον διζησθαι, καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτου.

Heraclitus, apud Diog: Laërt.



[III]

Er. Excellenz,  
dem  
**Königl. Staatsminister**  
**Freiherrn von Zedlitz.**

---

5 [V]

Gnädiger Herr!

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile beför-  
dern, heißt, an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten;  
denn dieses ist mit jenen, nicht bloß durch den erhabenen Posten  
eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines  
10 Liebhabers und erleuchteten Kenners, innigst verbunden. Des-  
wegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewisser-  
maßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das  
gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich  
beehren, als könne ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

15 [VI] Demselben gnädigen Augenmerke, dessen Ew. Excellenz  
die erste Auflage dieses Werks gewürdigt haben, widme ich nun  
auch diese zweyte und hiemit zugleich alle übrige Angelegenheit  
meiner literarischen Bestimmung, und bin mit der tiefsten Ver-  
ehrung

Die Hauptstelle  
aus der ersten Auf-  
lage ist hier aus-  
gelassen.

20

Ew. Excellenz

Königsberg,  
den 23ten April  
1787

unterthänig-gehorsamster  
Diener  
Immanuel Kant.



Die vortreffliche  
Vorrede zur ersten  
Auflage ist wegge-  
lassen.

[VII]

, in welcher die zur  
ersten durchaus nicht  
enthalten ist.

## Vorrede

zur zweiten Ausgabe.

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftge-  
schäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder  
nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn 5  
sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, so bald es  
zum Zwecke kommt, in Steden geräth, oder, um diesen zu er-  
reichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg ein-  
schlagen muß; ingleichen wenn es nicht möglich ist, die ver-  
schiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche 10  
Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man  
immer überzeugt seyn, daß ein solches Studium bey weitem  
noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen,  
sondern ein bloßes Herumtappen sey, und es ist schon ein Ver-  
dienst um die Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu 15  
machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden  
müssen, was in dem ohne Überlegung vorher genommenen  
Zwecke enthalten war.

[IX] — — — — —

Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vortheil hat sie 20  
bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt,  
ja verbunden ist, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem  
Unterschiede zu abstrahiren, und in ihr also der Verstand es mit  
nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu thun hat. Weit  
schwerer mußte es natürlicher Weise für die Vernunft seyn, den 25  
sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht  
bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objecten zu schaffen hat;  
daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der  
Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede  
ist, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derselben voraus- 30  
setzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objectiv so  
genannten Wissenschaften suchen muß.

petitiones princi-  
piorum

So fern in diesen nun Vernunft seyn soll, so muß darin  
etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf  
zweyerley Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder 35  
diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden  
muß) bloß zu [X] bestimmen, oder ihn auch wirklich zu

<sup>84</sup> Zwischen „als“ und „sich“ mit Xinte „mit“ eingefügt.

machen. Die erste ist theoretische, die andere practische Erkenntniß der Vernunft.

[XIV] — — — — —

Der Metaphysik, einer ganz isolierten speculativen Vernunftserkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler seyn soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist als alles übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbaren gänzlich verschlungen werden sollten.

petitio principii

[XVI] — — — — —

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, giengen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man [XVII]

nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich

transcendentale  
Ästhetik

aber der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bey diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und denn bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne;

petitio principii

Detto

transcendentale Logik

oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerley ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richten sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung [XVIII] nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß 10 durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Proberstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich 15 von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.\*)

[XX] — — — — —

?

Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß 25

\*) Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen legen läßt. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir a priori annehmen, thunlich seyn, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der 35 [XIX] Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolirte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwey verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspuncte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft statt finde, bei einerley Gesichtspuncte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.

Antinomien des Dings an sich und der Erscheinung.



richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht  
 5 nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wol aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen,  
 10 als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet [XXI] sey.\*)

[XXXV] — — — — —

Die Critik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wissenschaft, entgegengesetzt, (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori streng beweisend seyn,) sondern dem Dogmatism, d. i. der Annahme, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philosophischen), nach Principien, so wie  
 20 sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erfundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens.

25 [XXXVII] — — — — —

Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbehen lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entsprungen seyn mögen,  
 30 welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieses Buchs aufgestoßen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen

\*) Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches sie manchmal den Versuch der Reduction, im Allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analysis des Metaphysikers scheidet die reine Erkenntniß a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialectik verbindet beide wiederum  
 40 zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten, und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

!  
?

<sup>21</sup> „mit“ in „womit“ durchgestrichen und darüber geschrieben „durch“.

der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen speculativen Vernunft, bezumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein [XXXVIII] jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sey ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Practischen gegeben) zu jedem Theile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Theil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herdenführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der Darstellung ist noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche theils dem Mißverstände der Aesthetik, vornämlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verstandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Be- weisen der Grundsätze des reinen Verstandes, theils endlich der Mißdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hierher (nämlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstücks der transscendentalen Dialectik) und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart,\*) weil [XL] die Zeit zu kurz und mir in An-

\*) Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könne ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen Idealismus, und einen strengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anschauung S. 275 gemacht habe. Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden, (das er in der That nicht ist,) so bleibt es immer ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Daseyn der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben,) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es Jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können. Weil sich in den Ausdrücken des Beweises von der

sehung des übrigen auch kein Mißverstand sachkundiger und unpartei[XLII]scher Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne dritten Zeile bis zur sechsten einige Dunkelheit findet: so bitte ich diesen Period so umzuändern: „Dieses Beharrliche  
 5 aber kann nicht eine Anschauung in mir seyn. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der  
 10 Wechsel derselben, mithin mein Daseyn in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.“ Man wird gegen diesen Beweis vermuthlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d. i. meiner Vorstellung äußerer Dinge unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unaus-  
 15 gemacht, ob etwas ihr Correspondirendes außer mir sey oder nicht. Allein ich [XL] bin mir meines Daseyns in der Zeit (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere Erfahrung bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu seyn, doch aber einerlei mit  
 20 dem empirischen Bewußtseyn meines Daseyns, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, außer mir ist, bestimmbar ist. Dieses Bewußtseyn meines Daseyns in der Zeit ist also mit dem Bewußtseyn eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden,  
 25 und es ist also Erfahrung und nicht Erfindung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Außere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Ein-  
 30 bildung, beruhet nur darauf, daß er der mit inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Wenn ich mit dem intellectuellen Bewußtseyn meines Daseyns, in der Vorstellung Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verstandes-  
 35 handlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseyns durch intellectuelle Anschauung verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewußtseyn eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewußtseyn zwar vorangeht, aber die innere An-  
 40 schauung, in der mein Daseyn allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas außer [XLI] mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, ab-  
 45 hängt: so ist die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge

?

Einschwärzung der  
Realität der Außen-  
welt

!!

Also wäre mein  
Wille nichts Be-  
harrliches, nicht das  
bleibende Substrat  
seiner vergänglichen  
Seite!

<sup>18</sup> „ich“ in „mich“ mit Bleistift durchgestrichen und verbessert in „x“.

*F* Warum irre ich denn im Traum nur in Beziehung auf die Außen Dinge, nicht in Beziehung auf meine eigene zeitliche Existenz? oder wollte man sagen, daß ich nur in den gegenwärtigen Bestimmungen bei-  
der irrte?

daß ich sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen [LXII] darf die Rücksicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich daß verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungerne missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar seyn kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt 10 faßlicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, daß sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen ließ. Dieser kleine Verlust, 15 der ohnedem, nach Jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt.

!

außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir 20 bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existire. *F* Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objecte außer mir correspondiren, und die also zum äußeren Sinne gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt 25 (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besondern Falle ausgemacht werden, woben der Satz: daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Daseyn ist nicht einerley mit 30 der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd seyn, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding seyn muß, dessen Existenz in der 35 Bestimmung meines eigenen Daseyns nothwendig mit eingeschlossen wird, und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich statt finden würde, wenn sie nicht (zum Theil) zugleich äußerlich wäre. *r* Das Wie? läßt sich hier eben so wenig weiter erklären, als wie wir über- 40 haupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichseyn mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

*r* Das bleibt zu beweisen.

Die ganze Argumentation läuft darauf hinaus, daß das Bewußtsein meines eigenen Daseyns das des Daseyns der Dinge außer mir unmittelbar in sich schloße. Quod non.



[1]

## Einleitung.

## I.

## Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß.

Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könne wohl seyn, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem [2] Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der nähern Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben.

So sagt man von Jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es a priori wissen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich a posteriori konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn daß die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, [3] sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig statt finden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteri-

In der ersten Auflage ist der Anfang dieser Einleitung vom gegenwärtigen ganz verschieden bis zu der Stelle p. 6 die ich mit ✕ bezeichnet habe: von da an aber gleichlautend

<sup>24</sup> „posteriori“ durchgestrichen und darüber geschrieben „priori“.

ori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann. 5

## II.

**Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Stand ist niemals ohne solche.**

[5] — — — — — 10

Hier wird der Raum ein Begriff genannt

Hier werden unkörperliche Substanzen postuliert.

Aber nicht bloß in Urtheilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori. Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der 15 Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den [6] könnt ihr nicht weglassen. Eben so, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objects alle Eigenschaften wegläßt, die euch die Erfahrung lehrt; so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt, (obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müßt also, überführt durch die Nothwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori seinen 25 Sitz habe.

## III.

**Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmt.** 30

Was noch weit mehr sagen will, als alles vorige, ist dieses, daß gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu 35 erweitern den Anschein haben.

Erste Auflage p. 3.

✕ Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der [7] Wichtigkeit nach, für weit 40

\* Vor „Stand“ mit Tinte eingefügt „Ver=“.

vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend  
 5 einem Grunde der Bedenkllichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung  
 10 derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.  
 [9] — — — — —

?!

15 Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude so früh, wie möglich fertig zu machen, und hintenan allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sey. Als denn aber werden allerley Beschönigungen herbenagesucht, um uns wegen dessen Tüchtig-  
 20 keit zu trösten, oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frey hält, und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geschäfte unserer Vernunft, besteht in Zergliederung der Begriffe, die wir schon von Gegen-  
 25 ständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen, (wie wohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch  
 30 wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie, oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. [10] Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang  
 35 hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzu thut, ohne daß man weiß, wie sie dazu  
 40 gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zweifachen Erkenntnißart handeln.

<sup>4</sup> Das Schluß-„e“ in „angelegene“ in „tlliche“ verbessert.

<sup>57</sup> „die Vernunft“ durchgestrichen und darüber geschrieben „sie“.

## IV.

**Von dem Unterschiede  
analytischer und synthetischer Urtheile.**

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahenden 5 erwäge, denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht,) ist dieses Verhältniß auf zweyerley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. 10  
[11] — — — — —

fehlt in der ersten,  
statt dessen ist Unde-  
res

Erfahrungsurtheile, als solche, sind insgesamt synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein 15 Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sey, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Wider- 20 spruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der 25 Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt u., die alle in diesem Be- 30 griffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge also diese als Prädicat zu jenem Begriffe synthetisch 35 hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der An- 40 schauungen ist, zu einander, wiewol nur zufälliger Weise, gehören.

<sup>a</sup> „B“ mit Tinte in „A“ verbessert.



Aber bey synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Be [13] griff A hinausgehen soll, um einen andern B, als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht u. und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriffen, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und so gar nothwendig gehörig, zu erkennen. Was ist hier das Unbekannte = x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu seyn erachtet? Erfahrung kann es nicht seyn, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen diese zweite Vorstellungen zu der ersteren hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nöthig, aber nur [14] um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sichern und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

## V.

In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten.

Erste Auflage wie-  
der gleichlautend

Von hier bis p. 24  
fehlt in der ersten  
Auflage

[15] — — — — —

Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut.

[17] — — — — —

<sup>24</sup> „en“ in „Vorstellungen“ durchgestrichen.

<sup>40</sup> Das Schluß-„t“ in „thut“ durchgestrichen und darüber geschrieben „n“.

7 eigentlich doch:  
denn er enthält wei-  
ter nichts, aber er  
ist eben erst gebildet  
aus der Erkenntniß  
a priori, daß allem  
Wechsel ein Behar-  
rendes zum Grunde  
liegt = Materie.

2. Naturwissenschaft (Physica) enthält synthetische Urtheile a priori als Principien in sich. Ich will nur ein Paar Sätze zum Beispiel anführen, als den Satz: daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß, in aller Mittheilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich seyn müssen. An beiden ist nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, daß sie synthetische [18] Sätze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, 7 sondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch a priori gedacht, und so in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwissenschaft. 15

3. In der Metaphysik, wenn man sie auch nur für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten seyn, und 20 es ist ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntnisse a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was 25 in ihm nicht enthalten war, nur durch synthetische Urtheile a priori wohl gar so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen ersten Anfang haben, u. a. m. und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori. 30

[19]

VI.

### Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe 35 bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäft, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unserm Vorhaben ein Genüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich. 40

Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile nicht früher in die Gedanken kommen ließ. Auf die Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genuthuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht statt finde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bey weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bey dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (Principum causalitatis) stehen blieb, glaubte [20] heraus zu bringen, daß ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sey, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunftseinsicht dessen hinauslaufen, was in der That bloß aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, daß, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze a priori enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdenn sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich seyn müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. \*) Was aber Metaphysik be[21]trifft, so muß ihr

\*) Von der reinen Naturwissenschaft könnte man dieses leichtere noch bezweifeln. Allein man darf nur die Ver[21]schiedenheiten Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit

Alle diese Sätze entspringen allein aus der Reflexion über das Kausalgesetz, das a priori

\* „die“ mit Bleistift durchstrichen und darüber geschrieben „der“.

bisheriger schlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sey wirklich vorhanden, einen Jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

[22] — — — — — 5

Die Critik der Vernunft führt also zuletzt nothwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Critik dagegen auf grundlose Behauptungen, [23] denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Scepticismus.

Auch kann diese Wissenschaft nicht von großer abschreckender 10 Weitläufigkeit seyn, weil sie es nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu thun 15 hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen. 20

Man kann also und muß alle bisher gemachten Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen Analytisches, nämlich bloße Zergliederung der Begriffe ist, die unserer Vernunft a priori bewohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern 25 nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntniß a priori synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie bloß zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir a priori zu solchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren gültigen Gebrauch in Ansehung der 30 Gegenstände aller Erkenntniß überhaupt bestimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik 35 schon längst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Stand-

vom reinen Verstande erkannt wird, der selbst nichts ist, als eben diese Erkenntniß.

der Wirkung und Gegenwirkung u. s. w., so wird man bald überzeugt werden, daß sie eine *Physicam puram* (oder rationalem) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, ab- 40 gesondert aufgestellt zu werden.

<sup>12</sup> „es“ durchgestrichen.

<sup>16</sup> mit Bleistift über das „e“ in der Vorllbe „Ver“ „o“ geschrieben.



haftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht austrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

## VII.

**Idee und Eintheilung einer besonderen Wissenschaft, unter dem Namen einer Critik der reinen Vernunft.**

Aus diesem allen ergibt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Critik der reinen Vernunft heißen kann. Dann ist Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien seyn, nach denen alle [25] reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen.

[27] — — — — —

Noch weniger darf man hier eine Critik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Probirstein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; widerlegenfalls beurtheilt der unbefugte Geschichtsschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer, durch seine eigene, die eben so grundlos sind.

Die Transcendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Critik der reinen Vernunft den ganzen Plan architectonisch d. i. aus Principien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stüde, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Principien der reinen Vernunft.

[29] — — — — —

<sup>25</sup> „ist“ durchgestrichen, dann wieder die Streichung durch .... für ungültig erklärt und nach Vernunft „ist“ hineingeschrieben und dann wieder gestrichen.

<sup>26</sup> das „wo“ in „wozu“ durchgestrichen und nach „zu“ hineingefügt „Der“.

Von hier bis zu Ende ist die erste Auflage im Ganzen wieder gleichlautend

Machtspruch gegen allen Sprachgebrauch und alle frühere Philosophie

fehlt in der ersten Auflage

Daher ist die Transcendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß speculativen Vernunft. Denn als Practische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem 5  
allgemeinen Gesichtspuncte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Haupttheile würde seine 10  
Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nöthig zu seyn, daß es zwey Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegen- 15  
stände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So fern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, 17 welche die Bedingungen ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transcendental-Philosophie gehören. Die transcendente Sinnenlehre 20  
würde zum ersten Theile der Elementar-Wissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vor-  
behen, unter welchen selbige gedacht werden.

Und warum unterscheidet er nicht deutlich und rein anschauliche und abstrakte, nicht anschauliche Vorstellungen? sondern hilft sich mit dem vagen Wort gegeben?

17 So! aber nach p. 24 entspringen diese alle aus der reinen Vernunft.

<sup>2</sup> „als“ durchgestrichen und darüber geschrieben „alles“.

<sup>18</sup> 80 in „30“ verbessert.

# C r i t i k der reinen Vernunft.

## I.

## Transcendentale Elementarlehre.

### Der Transcendentalen Elementarlehre

## Erster Theil.

#### Die Transcendentale Aesthetik.

## § 1.

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf  
 15 alles Denken als Mittel abzwedt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir  
 20 von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sen geradezu  
 25 (directe), oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale, zulezt auf Anschauungen, mithin, bey uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

[34] Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt Erscheinung.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung  
 35 correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form

*πρωτον ψευδος*

Das bildliche und fast theistische Wort gegeben muß immer herhalten.

Ganz unbestimmte allgemeine Ausdrücke, *petitiones principii*, und dann

ein unverschämter  
Schluß.

┐ Das wären zuerst  
alle abstrakten Be-  
griffe.  
F wo liegt die Kon-  
sequenz?!

der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung seyn kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori 5 bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transcendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. ┐ Demnach F wird die reine Form sinnlicher 10 Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine [35] Anschauung heißen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der 15 Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit ic., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ic. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwa übrig, nemlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe statt findet.

[37]

Der  
Transcendentale Aesthetik  
Erster Abschnitt.  
Von dem Raume.

25

§ 2.

Metaphysische Erörterung dieses Begriffs.

[38] ————— 30

2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin ange[39]troffen werden. Er wird also die Be- 35 dingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.

In der ersten  
Ausgabe ist hier  
ein § mehr.

3) Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt,

<sup>a</sup> Nach „kann“ „?“ eingefügt.



sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile, (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von denselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodictischer Gewißheit abgeleitet.

4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes sind unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff.

## § 3.

Transcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

fehlt in der ersten Auflage.

[42] Schlüsse aus den obigen Begriffen.

[44] —————

Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung) ob zwar die transcendente Idealität desselben, d. i. daß er Nichts sey, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere subjective und auf etwas äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze a priori, wie von der Anschauung im Raume,

Ist in der ersten Auflage noch ein Mal so lang.

<sup>34</sup> zwischen „ob“ und „war“ ist „wir“ hineingesetzt.

herleiten § 3. Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, daß sie bloß zur subjectiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie bloß Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Object, am wenigsten a priori, erkennen lassen.

[45] Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack etc. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderung unseres Subjects, die so gar bey verschiedenen Menschen verschieden seyn können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der Transcendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine critische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sey, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seyn, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seyn, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

[46]

Der  
Transcendentalen Aesthetik  
Zweiter Abschnitt.

30

Von der Zeit.

§ 4.

Metaphysische Erörterung des Begriffs  
der Zeit.

35

[48]

§ 5.

fehlt in der ersten  
Auflage.

Transcendentale Erörterung des Begriffs  
der Zeit.

[49]

40

## § 6.

## Schlüsse aus diesen Begriffen.

erste Auflage wieder  
gleichlautend.

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig  
5 bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweyte betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor  
10 den Gegenständen, als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns statt finden können. Denn da kann diese Form  
15 der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, vorgestellt werden.

b) Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen  
20 seyn; sie gehöret we[50]der zu einer Gestalt oder Lage u. d. gegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche  
25 fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet  
30 auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sey, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen.

[52] — — — — —

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen streiten  
40 wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung

falsch: denn auch  
alle Verhältnisse  
bloß abstrakter Begriffe lassen sich durch  
eine äußere Anschauung, die Euler'schen Zirkel, ausdrücken.

<sup>12</sup> Zu „Diese“ mit Tinte „S“ hinzugefügt.

oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transcendente Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend bengezählt werden kann. Doch ist diese Idealität, eben [53] so wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der 10 Erscheinung selbst, der diese Prädicate inhäriren, vorausgesetzt, daß sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, so fern sie bloß empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung angeht: wovon die obige Anmerkung des ersten

p. 44 Abschnitts nachzusehen ist. 15

## § 7.

## Erläuterung.

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugestehet, aber die absolute und transcendentale bestreitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher Weise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet also: Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußeren Erscheinungen, samt deren Veränderungen läugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective 30 Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vor[54]stellung von der Zeit und meiner Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der 35 Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. 40 Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unserer



inneren Anschauung.\*) Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjecte, welches sie anschaut.

- 5 Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts [55] Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hoffeten sie nicht apodictisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: Dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtseyn klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein seyn, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unläugbar etwas wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwey Seiten / hat, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt.

/ woher wissen wir  
die Existenz dieser  
ersten?

[59]

§ 8.

## Allgemeine Anmerkungen

zur

## 30 Transcendentalen Aesthetik.

Zuerst wird es nötig seyn, uns so deutlich, als möglich, zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntniß überhaupt unsre Meinung sey, um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen.

- 35 Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sey: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder

- 40 \*) Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung.

auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrnehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die [60] reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißet darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserem Erkenntniß, was da macht, daß sie Erkenntniß 15 a posteriori d. i. empirische Anschauung heißt.

[61] — — — — —

Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas, und die 20 Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnisfhigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden. 25

[62] — — — — —

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen, das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die 30 Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniß eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen, (wie es gemeinlich geschieht, ¶) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst angehe, anzutreffen ist, so ist unser transscendentaler Unterschied verlohren, und wir glauben alsdenn doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich 40

¶ 3. B. in Ciceronis  
Acad: quæst: Lib:  
IV.

<sup>8</sup> Das Wort „wahrnehmen“ mit Tinte durch Einfügung von „zu“ in „wahrzunehmen“ verbessert.

<sup>24</sup> Die Schlußklammer nach „Erscheinung“ mit Tinte eingefügt.

überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erfor [63]  
 schung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu thun  
 haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Er-  
 scheinung bey einem Sonnregen nennen, diesen Regen aber  
 5 die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so fern wir den  
 letztern Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der all-  
 gemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den  
 Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt  
 ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen,  
 10 ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschen-  
 sinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst  
 (nicht die Regentropfen, denn die sind denn schon, als Erschei-  
 nungen, empirische Objecte,) vorstelle, so ist die Frage von der  
 Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transcendental,  
 15 und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern  
 selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie  
 fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modificationen,  
 oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das trans-  
 cendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

20 [66] — — — — —

II. Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des  
 äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der  
 Sinne, als bloßer Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung  
 dienen: daß alles, was in unserem Erkenntniß zur An-  
 25 schauung gehört, (also Gefühle der Lust und Unlust, und den  
 Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen,) nichts  
 als bloße Verhältnisse enthalte, der Verter in einer Anschauung  
 (Ausdehnung), [67] Veränderung der Verter (Bewegung),  
 und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird  
 30 (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sey,  
 oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen selbst  
 wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Ver-  
 hältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu  
 urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße  
 35 Verhältnißvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das  
 Verhältniß eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vor-  
 stellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte  
 an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es eben so  
 bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorstellung äußerer  
 40 Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser  
 Gemüth besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen  
 setzen, die selbst dem Bewußtseyn derselben in der Erfahrung

Von hier bis zu  
 p. 74 fehlt in der  
 ersten Auflage.

\* „Sonnregen“ durch Einfügung von „en“ in „Sonnenregen“ verbessert.

quod non

sonderbare, willführliche Erklärung einer intellektuellen Anschauung

┐ was hat man hierbei zu denken?

F i. e. das Subjekt des Erkennens,

F den Willen,

F sein Augenglas darauf richten,

F die Zeit, (das Augenglas)

dunkel, weil er nicht deutlich weiß, was er will.

vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüthe sehen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseyns, und dessen, was mit dem Nacheinandersenn zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüthe gesetzt wird, nichts anders seyn kann, als die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses [68] Sehen ihrer Vorstellung, 10 mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist so fern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand derselben ist, würde durch 15 denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbstthätigkeit, d. i. intellectuell, wäre. Hiebei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie 20 gemein. Des Bewußtseyns seiner selbst (Apperception ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject selbstthätig gegeben ┐ wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell seyn. Im Menschen erfordert dieses Bewußtseyn innere Wahrnehmung von dem 25 Mannigfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden F, das, was im Gemüthe liegt F, auffuchen (apprehendiren) soll, so muß es dasselbe afficiren, F und kan allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, F die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beisammen ist, in der Vorstellung [69] der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbst- 35 thätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne 40 afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten,

<sup>81</sup> Die Schlußklammer bei „Apperception“ mit Tinte hinzugefügt.



die wir ihnen belegen, als etwas wirklich gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu seyn, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtseyn gegeben zu seyn, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseyns, gemäß ich beide sehe, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte.\*) Die [70] ses geschieht aber nicht nach unserem Princip der Realität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen objective Realität belegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen inhärirendes, dennoch aber existiren- [71] des, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge seyn müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden; so kann man es dem guten Verstand wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein

\*) Die Prädicate der Erscheinung können dem Objecte selbst beigelegt werden, in Verhältniß auf unseren Sinn, z. B. [70] der Rose die rothe Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältniß auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für sich beigelegt, z. B. die zwei Hentel, die man anfänglich dem Saturn beigelegte. Was gar nicht am Objecte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung und so werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen beigelegt, und hierinn ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Röthe, dem Saturn die Hentel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an sich belege, ohne auf ein bestimmtes Verhältniß dieser Gegenstände zum Subject zu sehen und mein Urtheil darauf einzuschränken; alsdann allererst entspringt der Schein.

Vielmehr sollte es heißen: der Schein ist individuell, bloß für ein Individuum da, folglich zufällig: die Erscheinung ist generell, im Wesen des Erkennenden gegründet. [71] Die Röthe der Rose ist Erscheinung nicht Schein; sehe ich sie durch ein grünes Glas, so ist sie weiß, und dies ist Schein.

\*) Das „ge“ in „beigelegt“ mit Tinte gestrichen.  
Schopenhauer. XIII.

herabsetzte, ja es müßte sogar unsere Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen.

IV. In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntniß seyn, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn als Bedingungen alles Daseyns überhaupt, müßten sie es auch vom Daseyn Gottes seyn. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen [72] aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Daseyn des Objects der Anschauung gegeben wird und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Daseyn des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjectis durch dasselbe afficirt wird, möglich ist.

<sup>10</sup> Zwischen „seiner“ und „Anschauung“ mit Tinte „activen“ eingefügt.

<sup>22</sup> Vor „d. i.“ mit Tinte AnfangsKlammer ( eingefügt.

[74]

## Der Transcendentalen Elementarlehre

Zweiter Theil.

Die transcendente Logik.

Einleitung.

Idee einer transcendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des  
 10 Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen,  
 (die Receptivität der Eindrücke), die zweyte, das Vermögen,  
 durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen: (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweyte wird dieser im Verhältniß  
 15 auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung, ohne Begriffe, ein Erkenntniß abgeben können. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung, (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine [75] Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff  $f$  allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.

Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen  
 30 gen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich seyn  
 35 kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen

Eindrücke und Vorstellungen sind zweierlei: Eindrücke werden empfangen: aber Vorstellungen macht erst der Verstand daraus. Der Gegenstand wird angeschaut, Begriffe werden gedacht. Beide Arten der Erkenntniß sind ganz verschieden und getrennt. Anschauung haben wir mit den Thieren gemein: Begriffe haben wir allein: jene kann ohne diese; diese nicht ohne jene seyn.

Und hier ist ein wahrer Sammelplatz Kantischer Konfusionen und Irrthümer. — Den wahren Unterschied zwischen Eindrücken und Vorstellungen übersieht er; und setzt dagegen ohne alle Befugniß ein Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand.

$f$  der hier ungemeldet durch die Hintertür hereinkommt.

erste Erklärung des Verstandes. Siehe die anderen p. p. 92, 94, 137, 171, 197, 199, 359.

afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand.

[76] — — — — —

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unter-  
nommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder 5  
des besondern Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die  
schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche  
gar kein Gebrauch des Verstandes statt findet, und geht also  
auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände,  
auf welche er gerichtet seyn mag. Die Logik des besondern 10  
Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse  
Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die  
Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder  
jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen  
als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar, 15  
nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das späteste ist,  
wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig  
ist, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkom-  
menheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziem-  
lich hohem Grade kennen, wenn [77] man die Regel angeben 20  
will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die an-  
gewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen em-  
pirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübet  
wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, 25  
den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit,  
der Neigung ic. mithin auch den Quellen der Vorurtheile,  
ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Er-  
kenntnisse entspringen, oder untergeschoben werden mögen,  
weil sie bloß den Verstand unter gewissen Umständen seiner An- 30  
wendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert  
wird. Eine allgemeine, aber reine Logik, hat es also mit  
lauter Principien a priori zu thun, und ist ein Canon des  
Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des  
Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag seyn, welcher er 35  
wolle, (empirisch oder transcendental). Eine allgemeine  
Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn sie auf die Regeln  
des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen  
Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie  
hat also empirische Principien, ob sie zwar in so fern allgemein ist, 40  
daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegen-  
stände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Canon des Ver-  
standes überhaupt, noch ein Organon besonderer Wis [78] senschaf-  
ten, sondern lediglich ein Catharticon des gemeinen Verstandes.



In der allgemeinen Logik muß also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen also die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts, als der bloßen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirischen Principien, mithin schöpft sie nichts, (wie man sich bisweilen überredet hat), aus der Psychologie, die also auf den Canon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß seyn.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider die gemeine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewisse Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten soll) so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects [79] die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesamt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Scrupels, der Überzeugung u. s. w. und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloß die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freyen Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

## II.

### Von der Transcendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahiret, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object und betrachtet nur die logische Form im Verhält-

Also: Die besondere Logik nimmt auf ein empirisch bestimmtes Object des Denkens Rücksicht; die allgemeine nicht. Die angewandte Logik nimmt auf ein empirisch bestimmtes Subject des Denkens Rücksicht; die reine nicht.

indem wir hier einen Sprung machen vom Anschauen auf das Denken; die wir immer zu konfundiren bemüht sind —

nisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen giebt, (wie die transcendente Aesthetik darthut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem [80] Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abstrahirte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschließen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben seyn, bloß nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entspringen seyn mögen.

┐ Das geschieht aber immer durch eine Reflexion über die schon vorhandene (gegebene) Erkenntniß, also a posteriori.

qu'est ce que cela veut dire?

Was aber Begriffe überhaupt seien, erklärt er weder hier, noch irgendwo; sondern zieht mit dem

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich seyn, transcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse. ┐ Daher ist weder der Raum [81], noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transcendente Vorstellung, sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seyn, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transcendental heißen. Ungleich würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transcendental seyn: aber ist er lediglich auf 35 Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der Unterschied des Transcendentalen und Empirischen gehört also nur zur Critik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns

zum Voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunftbegriffes, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die Objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transcendente Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen [82] wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen so wohl, als reinen Vernunftbegriffe ohne Unterschied.

### III.

#### Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.

[85] — — — — —  
 15 Weil aber die bloße Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingebracht zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen.  
 25 [90] — — — — —

## Der Transcendentale Analytik Erstes Buch.

### Die Analytik der Begriffe.

30 Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern  
 35 die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren; denn dieses ist das eigenthümliche Geschäft einer

<sup>17</sup> In „dem“ ist das „m“ mit Tinte in „t“ verbessert.

[91] Transcendental-Philosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, und den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

[92] — — — — —

## Des Transcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

### Erster Abschnitt.

#### Von dem

#### Logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber, außer der [93] Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sey Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift,

Man sehe p. 102  
—105.

\* Das zweite „und“ mit Tinte durchstrichen und darüber geschrieben „von“.

<sup>10</sup> Nach „oben“ mit Tinte eingefügt: „p. 75“.



welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile: alle Körper sind theilbar, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den  
 5 Begriff des Körpers bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also [94] werden diese Gegenstände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung  
 10 eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Ver-  
 15 mögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen, ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des  
 20 Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelt deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper. Die  
 25 Functionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann. Daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

[95]

30 Des  
 Leitfadens der Entdeckung aller reinen  
 Verstandesbegriffe  
 Zweyter Abschnitt.

§ 9.

35 Von der  
 Logischen Function des Verstandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, daß die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder  
 40 drey Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

1. Quantität der Urtheile		
	Allgemeine	
	Besondere	
	Einzelne	
2. Qualität		3. Relation 5
Bejahende		Categorische
Verneinende		Hypothetische
Unendliche		Disjunctive
	4. Modalität	
	Problematische	10
	Affertorische	
	Apodictische.	

7 p. 93 ist aber gesagt daß nur die Anschauung, nie aber der Begriff auf einen Gegenstand unmittelbar geht; und p. 47, daß die Vorstellung die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, Anschauung ist, im Gegensatz des Begriffs: daher kann es gar keine einzelnen Begriffe, folglich keine einzelnen Urtheile, folglich keine Kategorien der Einheit geben; die wie fast alle Kategorien ein blindes Fenster ist.

[96] Da diese Eintheilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider 15 den besorglichen Mißverstand nicht unnöthig seyn.

1) Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urtheile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derselben 20 nicht bloß auf einiges dessen, was unter dem Begriffe des Subjects enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädicat 25 gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, bloß als Erkenntniß, der Größe nach, so verhält sie sich zu diesem wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. 7 Also, wenn ich ein einzelnes Urtheil (*judicium singulare*) nicht bloß nach seiner 30 innern Gültigkeit, sondern auch, als Erkenntniß überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (*judicia communia*) unterschieden, und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens, überhaupt (obzwar 35 freilich nicht in der, bloß auf den Ge[97]brauch der Urtheile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

[99] — — — — —

Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechseltig 40 einander ausschließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß bestimmen, indem sie zusammengekommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß aus-

machen. Und dieses ist es auch nur, was ich des Folgenden wegen hierbey anzumerken nöthig finde.

4) Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich [100] hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt, (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß ist nichts mehr, was den Inhalt des Urtheils ausmache,) sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urtheile sind solche: wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodictische, in denen man es als nothwendig ansieht.\*) So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetische Urtheil ausmacht, (antec. und consequ.) ungleich in deren Wechselwirkung das Disjunctive besteht, (Glieder der Eintheilung) insgesamt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Consequenz ist assertorisch. / Ich denke apodictisch

[102] Des  
Leitfadens der Entdeckung aller reinen  
Verstandesbegriffe  
Dritter Abschnitt.

§ 10.

Von den reinen Verstandesbegriffen  
oder Kategorien.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmals schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß, und erwartet, daß ihr anderwärts, woher es auch sey, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transcendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transcendente Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer seyn würde. Raum und Zeit

\*) Gleich, als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweyten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

Hier sollte er nur sagen, was er Erkenntniß nennt: ob bloße Anschauung Erkenntniß seyn kann: es scheint nicht: denn der Verstand operirt ihm bei allem Erkenntniß: und der ist laut p. 92 kein Vermögen der Anschauung: also giebt es keine anschauliche Erkenntniß?

ſchon das Wort Handlung wird hier überall gemißbraucht um zu erschleichen: im bloßen Erkennen giebt es keine Handlung.

enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüths, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit afficiren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkes erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

[103] Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinen Bedeutung die Handlung ſ, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist, (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben seyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sey empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren seyn kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntniß urtheilen wollen.

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden; der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschaffet.

[104] Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der Synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen, (vornämlich ist es in größeren Zahlen merklicher), eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadit). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik



handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transc. Logik. Das erste, was uns, zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben seyn muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft  $\Gamma$  ist das zweyte, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntniß eines vor kommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.  $F$

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch [105] der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.  $F$  Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transcendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen,  $F$  als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Categorien nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerley ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt.

[106]                      Tafel der Categorien.

1. Der Quantität

Einheit  
Vielheit  
Allheit

2. Der Qualität

Realität

3. Der Relation.

der Inhärenz und Subsistenz  
(substantia et accidens)

$\Gamma$  Einbildungskraft wird hier in einem ganz andern Sinn gebraucht, als den dies Wort sonst hat, bedürfte also der Erklärung wenn es nicht wie ein Hieroglyph dastehn soll.

$F$  der NB kein Vermögen der Anschauung ist! p. 92.

$F$  Aber der Verstand ist doch kein Vermögen der Anschauung! Haha! p. 92! 93, 94 und 122.

Wenn dies nicht konfuses Geschwätz ist, ohne zu wissen was man will; so —

$F$  aber der Verstand p 92 ist kein Vermögen der Anschauung!! Haha! p. 93!

Nun ein Exempel:  
„Einige Bäume tragen Galläpfel.“ —  
„Alle Eichen tragen Galläpfel.“ —

Die große Verschiedenheit dieser beiden Urtheile entschleiern 2 grundverschiedene „Handlungen, Functionen, Begriffe des reinen Verstandes,

<sup>14</sup> Zu „verschiedene“ mit Tinte ein „r“ hinzugefügt.

welche a priori auf Gegenstände der Anschauung gehn", und in die Vorstellungen einen transcendentalen Inhalt bringen: nämlich dem ersten Urtheil entspricht die Kategorie der Vielheit, dem zweiten die Kategorie der Allheit, welches 2 ganz verschiedene Funktionen des die Erkenntniß möglich machenden Verstandes sind. Im Ernst aber sieht man, daß ein Theil der Sphäre des Begriffes Baum im ersten Urtheil unbestimmt, im zweiten bestimmt bezeichnet ist, indem er hier einen eigenen Namen führt. Weiter nichts.

Objekte werden angeschaut: Begriffe werden gedacht: ist es nun die anschauliche Vorstellung oder das abstrakte Denken darüber wozu man des Verstandes bedarf? Nach dem kurz vorhergegangenen wäre es wohl die Anschauung: aber laut p 92 und 93 und 94 ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung

Negation

der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)

Limitation

der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

5

## 4. Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit

Daseyn — Nichtseyn

Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

4.

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen 10 Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bey dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen 15 Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen, (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapsodisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, deren Vollzähligkeit [107] man niemals gewiß seyn kann, da sie nur durch Induction geschlossen 20 wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande bewohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, 25 so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiegen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfse aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich 30 auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul,) auch ein empirischer, (motus) die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (actio, passio,) und an einigen der letztern 35 fehlt es gänzlich.

[109] — — — — —

## § 11.

Ueber diese Tafel der Categorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunftserkenntnisse haben könnten. Denn daß diese Tafel im theoretischen Theile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sey, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, so fern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzutheilen, erhellet schon von selbst daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Sy[94]stems derselben im menschlichen Verstande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden speculativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung, Anweisung giebt, wie ich denn auch davon anderwärts\*) eine Probe gegeben habe. Hier sind nun einige dieser Anmerkungen.

Die erste ist: daß sich diese Tafel, welche vier Classen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwey Abtheilungen zerfallen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweyte aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind.

Die erste Classe würde ich die der mathematischen, die zweyte der dynamischen Categorien nennen. Die erste Classe hat, wie man sieht, keine Correlate, die allein in der zweyten Classe angetroffen werden. Dieser Unterschied muß doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben.

2. Anmerk. Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Categorien jeder Classe, nämlich drey sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffodert, da sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der ersten ihrer Classe entspringt.

[111] So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Causalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein bloß

Dieser § und der folgende fehlen in der ersten Ausgabe

Aus allen diesen Betrachtungen erhellt sehr deutlich die Richtigkeit der Annahme der Kategorien.

\*) Metaphys. Anfangsgr. der Naturwissensch.

11 Die falsche Seitenzahl „94“ mit Tinte in „110“ verbessert.

abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sey. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerley ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl<sup>5</sup> (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz beide verbinde, noch<sup>4</sup> nicht so fort der Einfluß, d. i. wie eine Substanz Ursache von<sup>10</sup> etwas in einer anderen Substanz werden könne, zu verstehen. Daraus erhellet, daß dazu ein besonderer Actus des Verstandes erforderlich sey; und so bey den übrigen.

3. Anmerk. Von einer einzigen Kategorie, nämlich der der Gemeinschaft, die unter dem dritten Titel befindlich ist, ist<sup>15</sup> die Übereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Functionen ihm correspondirenden [112] Form eines disjunctiven Urtheils nicht so in die Augen fallend, als bei den übrigen.

Um sich dieser Übereinstimmung zu versichern, muß man bemerken: daß in allen disjunctiven Urtheilen die Sphäre<sup>20</sup> (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgestellt wird, und, weil einer nicht unter dem andern enthalten seyn kann, sie als einander coordinirt, nicht subordinirt, so daß sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig,<sup>25</sup> als in einem Aggregat, bestimmen, (wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, alle übrigen ausgeschlossen werden, und so umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern,<sup>30</sup> als Ursache seines Daseyns, untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern bengeordnet wird, (z. B. in einem Körper, dessen Theile einander wechselseitig ziehen, und auch widerstehen,) welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist, als die, so<sup>35</sup> im bloßen Verhältniß der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt, und darum mit diesem (wie der Welterschöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich die Sphäre<sup>40</sup> eines eingetheilten [115] Begriffs vorstellt, betrachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der

und das wäre Wechselwirkung?!

<sup>41</sup> Die falsche Seitenzahl „115“ in „113“ verbessert.



Eintheilung im ersteren einander ausschließen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Theile des letzteren als solche, deren Existenz (als Substanzen) jedem auch ausschließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

siehe S. 99.

### § 12.

Es findet sich aber in der Transcendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht seyn kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: quodlibet ens est unum, verum, bonum.

15 [116] — — — — —

## Der Transcendentalen Analytik

### Zweytes Hauptstück.

#### Von der

20 Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

#### Erster Abschnitt.

### § 13.

#### Von den

25 Principien einer transcendentalen Deduction überhaupt.

[117] — — — — —

Unter den mancherley Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transcendente Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

[118] Wir haben jetzt schon zweyerlen Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit, und die Categorien, als Begriffe des Verstandes. 5 Von ihnen eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit seyn; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduction derselben nöthig 10 ist, so wird sie jederzeit transcendental seyn müssen.

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß 15 geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwey sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bey 20 Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu [119] allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten 25 Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig seyn soll, sie einen 30 ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besizes einer reinen Erkenntniß nennen. 35 Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transcendente Deduction und keinesweges eine empirische geben könne, und das letztere, in Ansehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitle Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht 40 begriffen hat.

<sup>30</sup> Mit Tinte das „n“ in „diesen“ in „t“ verbessert und „es“ vor „allein“ handschriftlich eingefügt und dafür nach „allein“ gestrichen.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniß a priori, nämlich die auf dem transcendentalen Wege eingeräumt wird, so erhellet dadurch doch eben nicht, daß sie so unumgänglich nothwendig sey. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelt einer transcendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre ob [120] jective Gültigkeit a priori erklärt und bestimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren sichern Schritt durch lauter Erkenntnisse a priori, ohne daß sie sich, wegen der reinen und gesetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf. Allein der Gebrauch dieses Begriffs geht in dieser Wissenschaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Erkenntniß, weil sie sich auf Anschauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenstände durch die Erkenntniß selbst a priori (der Form nach) in der Anschauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transcendentale Deduction zu suchen, / weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori redet, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen, dadurch, daß sie ihn über die [121] Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transcendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leser von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer solchen transcendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er sonst blind verfährt und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über der Begräumung der Hindernisse zu früh verdrossen werden, weil

/ auf der 'vorigen Seite, unten, steht aber, daß das schon geschehn sei.

<sup>28</sup> Das „t“ am Schlusse von „redet“ in „n“ verbessert.

<sup>24</sup> Das „ble“ mit Tinte durchstrichen.

es darauf ankommt, entweder alle Ansprüche zu Einsichten der reinen Vernunft, als das beliebteste Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder diese critische Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntniſſe a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen, und eine synthetische Erkenntniß derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung seyn kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Be[122]dingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit. 15

Die Categorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne 25 Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargethan werden können) und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sey und überall unter den Erscheinungen keinen 35 Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüth a priori liegen[123]den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß seyn müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns seyn würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäß seyn müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen.

<sup>41</sup> Das „sicht“ in „Einsicht“ mit Linde durchstrichen und „heit“ darüber geschrieben.



Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen  
seyn, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar  
nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B.  
in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was  
5 eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Be-  
griffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff  
also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen  
würden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände  
darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Den-  
10 kens auf keine Weise.

Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen  
dadurch loszuwickeln, daß man sagte: Die Erfahrung böte  
unablässig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erschei-  
nungen dar, die genugsam Anlaß geben, den Begriff der Ur-  
15 sache davon abzusondern, und dadurch zugleich die objective  
Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man  
nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht ent-  
springen kann, sondern daß er entweder völlig a priori im Ver-  
stande müsse gegründet seyn, oder als ein bloßes Hirngespinnst  
20 gänz[124]lich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff  
erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sey, daß ein an-  
deres B daraus nothwendig und nach einer schlecht hin allge-  
meinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle  
an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas  
25 gewöhnlicher maßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg  
nothwendig sey, daher der Synthesis der Ursach und Wirkung  
auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch aus-  
drücken kann, nämlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache  
hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sey, und aus ihr er-  
30 folge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine  
Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induction keine andere  
als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbar-  
keit, bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der  
reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur  
35 als empirische Producte behandeln wollte.

### Uebergang zur Transsc. Deduction der Categorien.

Hier wird schon das Gesetz der Causalität stillschweigend vorausgesetzt; also eine *petitio principii*.

Γ umgekehrt, dem Begriff muß eine Anschauung entsprechen.

ℱ *Hic est fons errorum!* Als Gegenstand kann etwas stets nur angeschaut (durch die Sinne oder die Einbildungskraft) nie gedacht werden: denn das Gedachte ist nie ein Gegenstand, sondern ein allgemeiner nicht anschaulicher Begriff, und nur mittelst dieses bezieht sich das Denken auf Gegenstände die stets Anschauungen sind.

ℱ Aber die anschauliche Welt steht doch ohne deine Kategorien da? Ja? Dann dienen die Kategorien bloß zum Raisoniren über vermeintliche Dinge an sich, Gegenstände, die von der anschaulichen Erscheinungsverfchieden sind

Es sind nur zwey Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen, und gleichsam einander be- 5 gegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegen[125]stand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung, ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung ge- 10 hört. Ist aber das zweyte, weil Vorstellung an sich selbst (denn von dessen Causalität, vermittelt des Willens, ist hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenstand dem Daseyn nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich 15 ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwey Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird: zweytens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser An- 20 schauung entspricht. Γ Es ist aber aus dem Obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erschei- 25 nungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, ℱ 30 denn alsdenn ist alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Be- 35 griff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Categorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, 40 daß durch sie allein Erfahrung, (der Form des Denkens nach) möglich sey. ℱ Denn alsdenn beziehen sie sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur

vermitteltst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann. /

Die transc. Deduction aller Begriffe a priori hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen (es sey der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). F Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction, (sondern Illustration) weil sie dabei doch nur zufällig seyn würden. Ohne diese ursprüngliche Be[127]ziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Der berühmte Lock hatte, aus Ermangelung dieser Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch so inconsequent, daß er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere thun zu können, sey es nothwendig, daß diese Begriffe ihren Ursprung a priori haben müßten. Da er sich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich sey, daß der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande nothwendig verbunden denken müsse, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, F worin seine Gegenstände angetroffen werden, seyn könne, so leitete er sie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Association in der Erfahrung entsprungenen subjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objectiv gehalten wird, d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach sehr consequent, darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empirische Ableitung [128] aber, worauf beide verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Factum widerlegt.

Der erste dieser beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmeren Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Mäßigung in Schranken halten

und erschlichen werden. — Nein? Dann ist der Verstand ein Vermögen der Anschauung, was allem Vorhergehenden widerspricht.

/ aber ohne sie angeschaut? —

F Dies heißt: wir wollen reden, aber nicht sagen wovon wir reden.

Hier folgt ein ganz anderer Absatz in der ersten Auflage und fehlt daselbst alles folgende

F und doch kein Vermögen der Anschauung!!! p 92 seq: 122. 123. 139. 135.

läßt; der zweite ergab sich gänzlich dem Scepticism, da er einmal eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnißvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir sind jetzt im Begriffe einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen 5 glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Thätigkeit für sie geöffnet erhalten könne.

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Categorien voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande über- 10 haupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird. / So war die Function des categorischen Urtheils die des Verhältnisses des Subjects zum Prädicat, z. B. alle Körper sind theilbar. Allein in Ansehung des bloß logischen Gebrauchs 15 des Verstandes blieb es unbestimmt, welchem von beiden Begriffen [129] die Function des Subjects, und welchem die des Prädicats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: Einiges Theilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, 20 wird es bestimmt: daß seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloßes Prädicat betrachtet werden müsse; / und so in allen übrigen Categorien.

/ Warum braucht sich aber die Anschauung an die logischen Functionen des Urtheilens zu kehren?

F Wie in aller Welt gebärde ich mich, wenn ich ein Ding der Erfahrung in seiner empirischen Anschauung als Subject und wie, wenn ich es als Prädikat betrachte?! Sind der Anschauung diese logischen entia nicht Böhmische Dörfer? — Materie, die auf meinen Leib wirkt und dadurch von meinem Verstande als Ursache sofort angeschaut wird: das ist in aller Wahrnehmung und da ist weiter nichts zu Substanziren oder zu Prädiziren. —

<sup>16</sup> Das „m“ in „welchem“ mit Tinte in „x“ verbessert.



## Der Deduction der reinen Verstandesbegriffe

### Zweiter Abschnitt.

#### Transcendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

##### § 15.

##### Von der

##### Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserm Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes, als die Art zu seyn, wie das Subject afficirt wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zu[130]gleich mit enthalten seyn; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherley Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung seyn, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerlich zu machen, daß wir uns nichts, als im Object verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. ¶ Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend seyn müsse, und daß die Auflösung Analysis, die ihr Gegentheil zu seyn scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft gegeben werden müssen.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bey sich. Verbindung ist Vorstellung der

Die hier anfangende Deduction bis p. 169 lautet in der ersten Auflage ganz anders u. hat daselbst nur 35 Seiten, hier aber 40 S.

Ist nicht wahr: alle Anschauung ist intellektual

Woher hat er alle diese Nachrichten?

Und doch ist laut pp 92, 93, 94, 122, 123 der Verstand kein Vermögen der Anschauung!

¶ Von actus, Selbstthätigkeit und Spontaneität darf gar nicht beim Erkennen geredet werden: weil sie vom Willen allein gelten, der der gänzliche Gegensatz des Erkennens ist.

Sodann sollte er erklären, was er

unter Verbindung des Mannigfaltigen versteht. Zeit und Raum, letzterer in allen seinen Dimensionen, sind ihre Theile sind ursprünglich nicht getrennt, sondern verbunden: sie sind die Formen unserer Anschauungen: also erscheinen auch diese ursprünglich als Continua, d. h. ihre Theile stellen sich als verbunden dar und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung synthetischen Einheit des Mannigfaltigen.\*) Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§. 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe  $\Gamma$  gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative §. 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes  $F$ , sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.

\*) Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine 15 durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtseyn der einen ist, so fern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewußtseyn der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewußtseyns kommt es hier allein an. 20

$\Gamma$  also ist hier von Begriffen, nicht von Anschauungen die Rede? — Aber er weiß es nicht: denn es ist ihm noch nie eingefallen, daß beide 2 ganz verschiedene Arten von Vorstellungen sind, die man nicht durcheinander werfen soll.

$F$  Welches transcendentes Monstrum: bloß für den Verstand giebt es ja erst Möglichkeit, d. i. Uebereinstimmung mit seinen Gesetzen.

## § 16.

## Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten  
 5 können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt [132] werden, was gar nicht gedacht werden könne, / welches eben soviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts seyn. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben seyn kann, heißt Anschauung. Also hat alles  
 10 Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. F Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die  
 15 ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewußtseyn ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtseyn ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transcendente Einheit des Selbstbewußtseyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen  
 20 seyn, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtseyn gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung nothwendig gemäß seyn, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtseyn zusammenstehen können, weil sie sonst  
 30 nicht durchgängig mir [133] angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern.

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtseyn dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtseyn, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtseyn begleite, sondern daß ich  
 40 eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges ge-

/ soll das heißen: „alles Vorstellen ist Denken“; so ist nicht wahr: — soll es heißen: „kein Object ohne Subject; so ist schlecht ausge-drückt.

F Dann müssen die Thiere entweder denken, oder auch nicht anschauen.

Die Identität des Bewußtseins, beim Wechsel unzähliger Vorstellungen, d. i. die Individualität der Person, entspringt aus dem Willen, dessen er-

“ Nach „Subjects“ mit Bleistift ein ? eingezeichnet.

scheinender Aktus die Person ist: der Erkenntniß hängt sie nur an, so lange diese dem Willen dient. Bei der reinen Kontemplation hört daher, so lange sie währt, die Individualität, oder das Bewußtsein der Person, ganz auf.

┐ Das ist darum nicht der Fall, weil mein Wille einer und derselbe unveränderlich bleibt, und eben so sein Verhältniß zu meinem Erkennen.

gebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.\* [134] Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach so viel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtseyn, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewußtseyn, der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtseyn begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. ┐ Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein [135] eine Einrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniß ist.

Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt

\*) Die analytische Einheit des Bewußtseyns hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an, z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden seyn kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als Verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderer (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseyns, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transcendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.



aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseyns nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtseyn gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtseyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen. Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. / Das ist aber so viel, als, daß ich mir einer nothwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heißt, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen [136] stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.

So!

(synthetische Einheit der Apperception)

/ dies Selbst ist aber mein Wille.

## §. 17.

Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transc. Aesthetik: daß alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe. Der oberste Grundsatz eben derselben F in Beziehung auf den Verstand ist: daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe. \*) Unter dem ersten stehen alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschau-

F also der Möglichkeit aller Anschauung: und doch soll laut pp 92—94 122—123, 135, der Verstand kein Vermögen der Anschauung seyn!

\*) Der Raum und die Zeit und alle Theile derselben sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, daß sie in sich enthalten (siehe die transc. Aesthetik), mithin nicht bloße Begriffe, durch die eben dasselbe Bewußtseyn, als in vielen Vorstellungen, sondern viele Vorstellungen als in einer, und deren Bewußtseyn, enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die Einheit des Bewußtseyns, als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird. Diese Einzelheit derselben ist wichtig in der Anwendung (siehe §. 25).

\* „es“ mit Tinte gestrichen und im Texte darüber geschrieben: „das Mannigfaltige“.

ung, so fern sie uns gegeben werden, unter dem zweyten so fern sie in einem Bewußtseyn müssen verbun[137]den werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebene Vorstellungen den Actus, der Apperception, Ich denke, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbstbewußtseyn zusammengefaßt seyn würden.

Er wird immer von neuem definirt.

siehe p 75.

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objecte Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das erste reine Verstandeserkenntniß also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniß; er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntniß. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also [138] eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseyns (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseyns ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtseyn vereinigen würde.

Meine Vorstellungen sind: der Satz ist also nicht bloß analytisch; sondern identisch: d. h. aber er sagt nichts.

Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter, als, daß alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen

<sup>4</sup> Mit Tinte zu „gegebene“ ein „n“ hineingefügt.

<sup>10</sup> „folglich“ mit Tinte durchstrichen und darüber geschrieben „also“.

zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann.

Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperception in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtseyn zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, [139] ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellung existirten, würde einen besondern Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseyns nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf. Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so, daß er sich sogar von einem anderen möglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschauete, oder, wenn gleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend befäße, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.

So!

20

### §. 18.

#### Was objective Einheit des Selbstbewußtseyns sey.

Die transcendente Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. / Sie heißt darum objectiv, und muß von der subjectiven Einheit des Bewußtseyns unterschieden werden, die eine Bestimmung des innern Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, empirisch bewußt seyn könne, kommt auf Umstände, oder empirische Bedingungen, an. Daher die empirische [140] Einheit des Bewußtseyns, durch Association der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung betrifft, und ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseyns, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einem: Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt. Jene Einheit ist allein objectiv gültig; die empirische Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen, und die auch

/ da ist der Begriff wohl eine anschauliche Vorstellung, keine abstrakte, kein allgemeiner? Welche Konfusion!

nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet ist, hat nur subjective Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtseyns, in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht nothwendig und allgemein geltend.

## §. 19.

Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.

10

[141] — — — — —

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urtheile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnissen nach Gesetzen der reproducativen Einbildungskraft (welches nur subjective Gültigkeit hat) 15 unterscheide, so finde ich, daß ein Urtheil nichts anderes sey, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen ist in [142] denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses 20 bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derselben, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung nothwendig zu einan- 25 der, sondern sie gehören vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen zu einander, d. i. nach Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen, so fern daraus Erkenntniß werden kann, welche Principien alle aus dem Grundsätze der transcendentalen Einheit der Apperception abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urtheil, d. i. ein Verhältniß, das ob- 30 jectiv gültig ist, und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den 35 letzteren würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer, / welches so viel sagen will, als, diese beide Vorstellungen sind im Object, d. i. ohne Unterschied des Zu- 40 standes des Subjects, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt seyn mag) benammen.

/ d. h. er wirkt diesen Druck; — ist Erkenntniß des Kausalzus.



[143]

## §. 20.

Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den  
 Kategorien, als Bedingungen, unter denen  
 allein das Mannigfaltige derselben in ein  
 Bewußtseyn zusammenkommen kann.

Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört nothwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist. (§. 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe seyn) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Function der Urtheile (§. 19). Also ist alles Mannigfaltige, so fern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtseyn überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anders, als eben diese Functionen zu urtheilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§. 13). Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Kategorien.

[144]

## §. 21.

## Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das in der Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur nothwendigen Einheit des Selbstbewußtseyns gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie\*). Diese zeigt also an: daß das empirische Bewußtseyn eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anschauung eben sowohl unter einem reinen Selbstbewußtseyn a priori, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls a priori Statt hat, stehe. — Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduction der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahiren muß, um

\*) Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt, und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperception enthält.

Wer hölzerne Eisen denken kann, ver-  
 einige dies mit dem  
 pp 92—94, 122, 123,  
 135, 139, gesagten,  
 daß der Verstand  
 bloß denkt und nichts  
 zur Anschauung beiträgt. — Sollte  
 ferner dieselbe Geisteskraft das Denken  
 und das Anschauen  
 hervorbringen, so  
 müssen die Thiere  
 entweder denken,  
 oder auch nicht an-  
 schauen.

cf pp 92—94, 122—  
123, 135—139, 153,  
684.

nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Categorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (§. 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, ge[145]zeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sey, als welche die Categorie nach dem vorigen §. 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduction allererst völlig erreicht werden.

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahiren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben seyn müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn, wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Categorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Categorien und [149] nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.

also ganz fertig?

#### §. 22.

Die Categorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

[148] — — — — —

#### § 23.

Der obige Satz ist von der größten Wichtigkeit; denn er bestimmt eben so wohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transcendente Aesthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form

unserer sinnlichen Anschauung bestimmte. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenstände der Sinne, mithin nur die Erfahrung. Über diese Grenzen hinaus  
 5 stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frey, und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich seyn oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht  
 10 intellectuell ist. Diese weitere Ausdehnung der Begriffe über unsere sinnliche Anschauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objecten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperception, die jene allein enthalten,  
 15 angewandt werden, und sie so einen Gegenstand bestimmen könnten. Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allen Sinn und Bedeutung verschaffen.

20 Nimmt man also ein Object einer nicht-sinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es freylich durch alle die Prädicate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, daß ihm nichts zur sinnlichen Anschauung gehöriges zukomme: also, daß es nicht ausgedehnt oder im Raume sey, daß die Dauer  
 25 desselben keine Zeit sey, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Bestimmungen in der Zeit angetroffen werde, u. s. w. Allein das ist doch kein eigentliches Erkenntniß, wenn ich bloß anzeige, wie die Anschauung des Objects nicht sey, ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sey; denn alsdenn habe  
 30 ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verstandesbegriff vorgestellt, weil ich keine Anschauung habe geben können, die ihm correspondirte, sondern nur sagen konnte, daß die unsrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmste ist hier, daß auf ein solches Etwas auch nicht einmal eine einzige Categorie angewandt werden könnte: z. B. der Begriff einer Substanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als bloßes  
 35 Prädicat existiren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieser Gedankenbestimmung correspondirte, wenn nicht empirische Anschauung mir den Fall  
 40 der Anwendung gäbe. Doch mehr hievon in der Folge.

<sup>19</sup> „allen“ durch Einfügung von „i“ in „allein“ verbessert.

<sup>20</sup> Nach „Zeit“ die Schlußklammer mit Tinte eingefügt.

Hier zeigt sich auf eine neue merkwürdige Art die so oft gerügte Vermischung des Anschauens und

Denkens. Wo denn, in unserer anschaulichen Welt, existiert ein Ding ein Etwas, als Subjekt, oder als Prädikat? Dies sind ja bloße Bestimmungen der Begriffe und liegen im Reich des abstrakten Denkens, nicht des Anschauens: da giebt es nur Materie und Wirkungsart dieser Materie.

[150]

§. 24.

Von der Anwendung der Categorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.

[151]

Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der [152] Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen und ihre Synthesis der Anschauungen, den Categorien gemäß, muß die transcendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist, als figürlich, von der intellectuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die productive Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der reproductiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transcendental-Philosophie, sondern in die Psychologie gehört.

warum kein Beispiel jener productiven Einbildungskraft?

\* \* \*

Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§. 6) auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußt[153]seyn darstelle, weil wir uns nämlich nur anschauen wie wir innerlich afficirt werden, welches widersprechend zu seyn scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den innern Sinn mit dem Vermögen der Apperception (welche wir 40



sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerley auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter einer Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist, und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er sich, als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmend vermögend ist. Er also übt unter der Benennung einer transcendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn, [154] dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerley, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Categorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewußtseyn der Bestimmung desselben durch die transcendentale Handlung der Einbildungskraft, (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn) welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.

Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Kreis denken, ohne ihn zu beschreiben, die drey Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drey Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit seyn soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects, (nicht als Be[155]stim-

<sup>10</sup> Das „d“ in „bestimmenb“ mit Tinte durchstrichen.

?

mung eines Objects\*),) folglich die Synthesis des Mannig-  
 faltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und bloß  
 auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn  
 seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der  
 Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem 5  
 nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannig-  
 faltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt.  
 Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst  
 anschauet, Unterschieden (indem ich mir noch andere An- 4  
 schauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch 10  
 mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerley sey, wie ich  
 also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject,  
 erkenne mich selbst als gedachtes Object, so fern ich mir noch  
 über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern 15  
 Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern  
 wie ich mir erscheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwie-  
 rigkeit bey sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und  
 zwar der An[156]schauung und innerer Wahrnehmungen seyn 25  
 könne. Daß es aber doch wirklich so seyn müsse, kann, wenn man  
 den Raum für eine bloße reine Form der Erscheinungen äußerer 20  
 Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die  
 Zeit, die doch gar kein Gegenstand äußerer Anschauung ist, uns  
 nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer  
 Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die  
 Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, ingleichen 25  
 daß wir die Bestimmung der Zeitlänge oder auch der Zeit-  
 stellen für alle inneren Wahrnehmungen, immer von dem her-  
 nehmen müssen, was uns äußere Dinge veränderliches dar-  
 stellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade  
 auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, 30  
 wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen, mithin,  
 wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objecte  
 nur so fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch  
 vom inneren Sinne zugestehen müssen, daß wir dadurch uns  
 selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afficirt 35  
 werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes

\*) Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine  
 reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil,  
 daß Etwas beweglich sey, nicht a priori, sondern nur durch Er- 40  
 fahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beschrei-  
 bung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthe-  
 sis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt  
 durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur  
 Geometrie, sondern sogar zur Transcendental-Philosophie.

Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen.\*)

[167]

§. 25.

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transcendentalen  
 5 Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen. Da nun zum Erkenntniß  
 10 unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Daseyn nicht Erscheinung (vielweniger bloßer  
 15 Schein), aber die Bestimmung meines Daseins\*\*) [158] kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntniß von mir wie ich bin, sondern bloß wie ich mir  
 20 selbst erscheine. Das Bewußtseyn seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntniß seiner selbst, unerachtet alle Categorien,

\*) Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeiten darin finden könne, daß der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerksamkeit kann uns ein Bey[157]spiel  
 25 davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt. Wie sehr das Gemüth gemeiniglich hierdurch afficirt werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können.

30 \*\*) Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daseyn zu bestimmen. Das Daseyn ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben gehörige, in mir sehen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche  
 35 sinnlich und zur Receptivität des bestimmbarcn gehörig ist. Habe ich nun nicht noch [158] eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Daseyn, als eines selbstthätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Daseyn bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Daseyn einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht  
 40 diese Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne.

ein Object wird angeschaut, ein Begriff wird gedacht: daß er dies nicht erkennt, giebt eben die Konfusion die das ganze Buch verdirbt.

welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntniß eines von mir verschiedenen Objects, außer dem Denken eines Objects überhaupt (in der Categorien), ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntniß meiner selbst außer dem Bewußtseyn, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme, und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in [159] Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Verbindung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellectuell und durch den Verstand selbst gegeben seyn kann), ihr selbst bloß erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellectuell wäre.

## §. 26.

20

Transcendentale Deduction des allgemeinen möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.

und doch ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung!

In der metaphysischen Deduction wurde der Ursprung der Categorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammen-  
treffung mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens dargethan, in der transcendentalen aber die Möglichkeit derselben als Erkenntniß a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt (§. 20. 21.) dargestellt. Jetzt soll die Möglichkeit, durch Categorien die Gegenstände, die nur immer unseren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie so gar möglich zu machen, eröffnet klärt werden. Denn ohne diese ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen.

Zuvörderst merke ich an, daß ich unter der Synthesis der Apprehension die Zusammenfassung des Mannigfaltigen in  
Wenn er nur ein einziges Mal sagte, ob er ein Mannig-

<sup>12</sup> In „Verbindung“ sind die ersten 7 Buchstaben mit Tinte durchgestrichen und „Beding“ darüber geschrieben.



einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewußtseyn derselben, (als Erscheinung) möglich wird.

Wir haben Formen der äußeren so wohl als inneren sinnlichen Anschauung a priori an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muß die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäß seyn, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten) /, also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt (siehe transc. Aesthetik). \*) XI [161] so ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithinauch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß seyn muß, a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in diesen Anschauungen zugleich) gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere seyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewußtseyn, den Categorien gemäß, nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Categorien und, da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Categorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung.

\* \* \*

[162] Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apperception des Mannigfaltigen derselben zur

\*) Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Aesthetik bloß zur Sinnlich [161] seit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, vorausgesetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes. (§. 24).

faltiges nach oder neben einander meint!

/ nein, sie sind homogen.

Wahrnehmung ist doch wohl Anschauung? Die Kategorien (p 143) sind aber logische Functionen zu urtheilen und gehören dem Verstand an der bloß denkt und kein Vermögen der Anschauung ist, laut pp 92—94, 122, 123, 135, 139, 153,

Das ist mir eine philosophische Konsequenz!

!!

\* „als“ mit Tinte durchstrichen und „Auch“ darübergeschrieben.

Γ welche auf der Tafel p. 106 ist das? und wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, ist es unmöglich, daß ich von einer Größe irgend wisse.

Wahrnehmung mache, so liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, hat im Verstande ihren Sitz, und ist die Categorische der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. i. die Categorische der Größe, Γ welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß seyn muß.\*)

Wenn ich (in einem anderen Beispiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendire ich zwey Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit, da ich der Erscheinung als innere Anschauung [163] zum Grunde lege, stelle ich mir nothwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anschauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner innern Anschauung, der Zeit, abstrahire, die Categorische der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme. Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen, und so in allen andern Fällen.

\* \* \*

Categorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata*), Gesetze a priori vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloß empirisch seyn würden), wie es zu begreifen sey, daß die Natur sich ihnen richtet (weil sie sonst bloß empirisch seyn würden) wie

\*) Auf solche Weise wird bewiesen: daß die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Categorische enthalten ist, nothwendig gemäß seyn müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.

<sup>14</sup> „da“ mit Tinte durchstrichen und „die“ darüber geschrieben.

es zu begreifen sey, daß die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. Hier ist die Auflösung dieses Räthsels. ¶

- 5 [164] Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d. i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori übereinstimmen müssen.
- 10 Denn Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, so fern es Verstand hat; als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit noth-
- 15 wendig, auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich seyn mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende
- 20 Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft die vom Verstande der Einheit ihrer intellectuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach Abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mög-
- 25 liche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transcendentalen, mithin den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewußtseyn immer gelangen kann, d. i. [165] alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter
- 30 den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet), als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmäßigkeit (als *natura formaliter spectata*), abhängt. Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum
- 35 und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter
- 40 jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung.

¶ Aber das vielgrößere Räthsel ist wie dies alles durch die Kategorien, folglich den Verstand, geschehe, ohne daß dieser ein Vermögen der Anschauung sei, oder irgend zur Anschauung beitrage laut pp 92—94, 122, 123, 135, 139, 153: wird denn die Natur nicht anschaulich erkannt, sondern in abstracto?!

<sup>18</sup> „nicht“ ist mit Tinte eingeklammert.

## §. 27.

Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe.

Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Cate-  
gorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen,  
ohne durch Anschauung, die jenen Begriffen entsprechen. Nun 5  
sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkennt-  
niß, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch.  
Empirische Erkenntniß aber [166] ist Erfahrung. Folglich ist uns  
keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegen-  
ständen möglicher Erfahrung.\*)

Aber diese Erkenntniß, die bloß auf Gegenstände der Erfah-  
rung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung  
entlehnt, sondern, was so wohl die reinen Anschauungen, als  
die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind Elemente der  
Erkenntniß, die uns in a priori angetroffen werden. Nun sind 16  
nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Übereinstimmung  
der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen ge-  
dacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Be-  
griffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das  
[167] erstere findet nicht in Ansehung der Categorien (auch nicht 20  
der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe  
a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behaup-  
tung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von generatio  
aequivoca). Folglich bleibt nur das zweyte übrig (gleichsam ein  
System der Epigenesis der reinen Vernunft): daß nämlich 25  
die Categorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Mög-  
lichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. ¶ Wie sie aber die  
Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Mög-

¶ Nun ist aber p 165  
gesagt: Erfahrung  
sei empirische Er-  
kenntniß und diese  
sei sinnliche An-  
schauung: macht  
also der Verstand  
die Erfahrung mög-  
lich; so ist er ein Ver-  
mögen der Anschau-  
ung, wie es auch  
überhaupt seyn  
muß, wenn wir un-  
ter Erfahrung die  
Vorstellung dieser  
anschaulichen Welt,  
mit lebendiger Ein-

\*) Damit man sich nicht voreiliger Weise an den besorglichen  
nachtheiligen Folgen dieses Satzes stoße, will ich nur in Erinne- 30  
rung bringen, daß die Categorien im Denken durch die Be-  
dingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt  
sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Er-  
kennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Ob-  
jects, Anschauung bedürfe, wo, beim Mangel der letzteren, der 35  
Gedanke vom Objecte übrigens noch immer seine wahre und  
nützliche Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjects  
haben kann, der sich aber, weil er nicht immer auf die Bestim-  
mung des Objects, mithin aufs Erkenntniß, sondern auch auf die  
des Subjects und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht 40  
vortragen läßt.

<sup>5</sup> Zu „Anschauung“ mit Zinte „en“ hinzugefügt.

<sup>14</sup> Nach „sind“ mit Zinte „sie“ eingefügt.



lichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transc. Gebrauche der Urtheilskraft das mehrere lehren.

Wollte jemand zwischen den zwey genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, (eine Art von Präformations-system der reinen Vernunft) so würde (außer dem, daß bey einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten [168] Mittelweg entscheidend seyn: daß in solchem Falle den Categorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch seyn, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjectiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Sceptiker am meisten wünscht; denn alsdenn ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objective Gültigkeit unserer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subject organisiert ist.

#### Kurzer Begriff dieser Deduction.

Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe, (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntniß a priori) als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und in der Zeit überhaupt, — endlich dieser aus dem Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

\* \* \*

sicht in ihren Zusammenhang ver-  
stehn, nicht aber das Raisonement in abstracto über dieselbe. Aber leidet dies völlig im Widerspruch mit dem pp 92—94, 122, 123, 135, 139, 153 Gesagten, daß der Verstand durchaus kein Vermögen der Anschauung sei.

Γ welche denn doch wohl die Welt der Anschauung ausmachen; und dennoch ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Wer dies zusammenreimt erit mihi magnus Apollo.

Nur bis hieher halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zusammenhange, ohne dieselbe, fortgehen dürfen.

5

erste Auflage wie-  
der gleichlautend.

## Der transcendentalen Analytik

### Zweytes Buch.

Die

Analytik der Grundsätze.

[171] ————— 10

#### Einleitung.

Von der

Transcendentalen Urtheilskraft  
überhaupt.

Dies ist die vierte  
Erklärung des Ver-  
standes. siehe p 75.

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln 15  
erklärt wird, so ist Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln  
zu subsumiren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer  
gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht.

[176]

Der

Transcendentalen Doctrin  
der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

Erstes Hauptstüd.

20

Von dem

Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

25

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen  
Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren  
gleichartig seyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten,  
was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt 30  
wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand  
seyn unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische  
Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines  
Kreises Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren  
gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt.

35

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit  
empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz  
ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung  
angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren

unter die erste, mithin die Anwendung der Categorie auf Erscheinungen möglich, da doch Niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne an [177] geschauet werden und sey in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transcendente Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

[182] — — — — —

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt: dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensehung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transcendente Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sacheit Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniß und Zusammenhang, oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählig aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles Andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Sub-

Eine authentische Erläuterung dieses dunkeln Kapitels vom Schematismus giebt ein Brief von Kant, abgedruckt in Tieftrunks „Denklehre im reindeutschen Gewand“ 1825.

stanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden).

Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession 5 des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichseyn der Bestim[184]mungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen 10 Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander seyn kann), 15 also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit das Daseyn eines Gegen- 20 standes zu aller Zeit.

Man siehet nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Categorie, als das der Größe, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung 25 (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Cate-  
gorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung 30 eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitord[185]nung, endlich den Zeitinbegriff in An-  
sehung aller möglichen Gegenstände. 35

Hieraus erhellet nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transcendente Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirect auf die Einheit der 40 Apperception, als Function, welche dem inneren Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeu-



tung zu verschaffen, und die Categorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtseyns in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transcendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwol auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Categorie (*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon — aeternitas, necessitas, phaenomene etc.*). Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen; so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit weglasse, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject, (ohne ein Prädicat von etwas andern zu seyn) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subject gelten soll. Also sind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der  
Transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft  
(oder Analytik der Grundsätze)

Zweytes Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen  
Verstandes.

5

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transcendente Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reinen Verstandesbegriffe zu synthetischen Urtheilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäft: 10 die Urtheile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Categorien die natürliche und sichere Leitung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine 15 Verstandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt [188] um deswillen alle transcendente Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises. Denn obgleich dieser nicht weiter 20 objectiv geführt werden könnte, sondern vielmehr aller Erkenntniß seines Objects zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt, zu schaffen 25 möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz sonst gleichwol den größten Verdacht einer bloß erschlissenen Behauptung auf sich haben würde.

[189] — — — — —

Das  
System der Grundsätze des reinen Verstandes

Erster Abschnitt.

35

Von dem obersten Grundsätze  
aller  
analytischen Urtheile.

[190] — — — — —

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs, und

<sup>28</sup> Das „i“ in „liegt“ mit Tinte durchstrichen.

ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe.

[191] — — — — —

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey. Außer dem, daß hier die apodictische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt und sagt gleichsam: Ein [192] Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B seyn; aber es kann gar wohl beides (B so wohl, als non B) nach einander seyn. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt seyn, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur anderen nicht jung, d. i. alt seyn. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Ansprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zu wider.

[193] — — — — —

## Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes Zweiter Abschnitt.

### Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile.

[194] — — — — —

Also zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem anderen Synthesis zu vergleichen; so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Begriff darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile er-

<sup>10</sup> „Ihr“ mit Tinte durchstrichen und „sie“ darüber geschrieben.

<sup>11</sup> „Ist“ in „Synthesis“ durchgestrichen und mit Tinte „tisch“ darüber geschrieben.

forderlich ist auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile, und da alle drei die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen seyn, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig seyn, wenn eine Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht. 5

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, [195] in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung seyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, daß sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herben ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied. 15 20 25

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Ruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen seyn würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseyns, mithin auch nicht zur transcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusam[196]men schiden würden. Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze

<sup>1</sup> Nach „erforderlich“ mit Ante die Klammer ) geschlossen.



a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

[197] — — — — —

## Des

## Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

### Dritter Abschnitt.

#### Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

10 Daß überhaupt irgend wo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Anseh[198]ung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem  
15 alles, (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln stehet, weil, ohne solche, den Erscheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit,  
20 mithin wenigstens die Vermuthung einer Bestimmung aus Gründen: die a priori und vor aller Erfahrung gültig seyen, bey sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein  
25 geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht.

Daß man bloß empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann  
30 wohl eigentlich keine Gefahr seyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundsätze a priori, die ich  
35 gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigenthümlich bemessen möchte, darum, weil sie nicht aus reinen Begriffen, son[199]dern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelt des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre An-

Der Verstand zum  
sechsten Mal erklärt  
siehe p 75.

siebente Erklärung  
des Verstandes siehe  
p 75.

<sup>1</sup> Das „r“ in „reinen“ mit Tinte in „f“ verbessert.

<sup>2</sup> : mit Tinte in , verbessert.

wendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit ihrer synthetischen Erkenntniß a priori (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principien dieser Grundsätze anzusehen seyn, und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehn.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht theils bloß auf die Anschauung, theils auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseyn der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. i. apodictisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und [200] indirect bey sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet), die jenen eigen ist. Doch dieß wird sich beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders, als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach

Quantität	1.		Axiomen der Anschauung	35
	2.		Anticipationen der Wahrnehmung	
Qualität	Relation	3.		Analogien der Erfahrung
Modalität	4.		Postulate des empirischen Denkens überhaupt.	40

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen. Es wird sich aber bald zeigen: daß, was sowohl die Evi[201]denz, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori, nach den Categorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat) betrifft, die Grundsätze derselben sich darin von den zweyen übrigen namhaft unterscheiden; indem jene einer intuitiven, diese aber bloß einer discursiven, obzwar beiderseits einer völligen Gewißheit fähig sind. Ich werde daher jene die mathematischen, diese die dynamischen Grundsätze nennen.\*) Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier [202] eben so wenig die Grundsätze der Mathematik in Einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derselben in der nämlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

\*) Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammen-  
setzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die  
erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht noth-  
wendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel,  
darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für sich  
nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen ist die  
Synthesis des Gleichartigen, in allem, was mathematisch  
erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der  
Aggregation und Coalition eingetheilt werden kann, davon  
die erstere auf extensive, die andere auf intensive Größen  
gerichtet ist). Die zweyte Verbindung (nexus) ist die Synthesis  
des Mannigfaltigen, sofern es nothwendig zu einander  
gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die  
Wirkung zu der Ursache, — mithin auch als ungleichartig  
doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung,  
weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil  
sie die Verbindung des Daseyns des Mannigfaltigen betrifft,  
(die [202] wiederum in die physische der Erscheinungen unter  
einander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkennt-  
nißvermögen a priori, eingetheilt werden können).

Diese Anmerkung  
fehlt in der ersten  
Auflage

## 1.

## Axiomen der Anschauung.

Das Princip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen.

fehlt in der ersten  
Auflage

Beweis.

5

[207] — — — — —

## 2.

## Anticipationen der Wahrnehmungen.

sagte er die Empfin-  
dung hat einen Grad,  
à la bonne heure;  
aber das Reale,  
das Gegenstand —!  
fehlt in der ersten  
Auflage.

Das Princip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.

Beweis.

Wahrnehmung ist das empirische Bewußtseyn, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß 15 formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß 20 subjective Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt sey, und die man [208] auf ein Object überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtseyn zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales 25 Bewußtseyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben. / Da nun Empfindung an sich gar keine objective Vorstellung ist und in ihr 30 weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtseyn in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also eine 35 intensive Größe zukommen, welcher correspondirend allen Objecten der Wahrnehmung, so fern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß.

/Dies ist aber nichts  
weiter als der Grad  
der Einwirkung auf  
das unmittelbare  
Object, also eines  
Körpers auf einen  
andern.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur 40 empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Be-



deutung, in welcher Epicur seinen Ausdruck *πρόληψις* brauchte.  $\Gamma$  Vid: Cic: de nat: Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des empirischen von dem Erkenntniß a priori aus[209]

5 macht, nämlich die Empfindung, (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sey, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Anticipationen der Erscheinungen nennen  
10 können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesezt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt (ohne daß eine besondere gegeben seyn mag,) a priori erkennen läßt; so würde dieses im ausnehmenden Ver-  
15 stände Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es be fremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension, bloß mittelst der Empfindung, erfüllt  
20 nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe;  $\Gamma$  der Mangel der Empfindung in dem-  
25 selben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Em [210] pfindung einer Verringerung fähig, so daß sie ab-  
30 nehmen, und so allmählich verschwinden kann.  $F$  Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänz-  
35 lichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension ange troffen wird, indem diese mittelst der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Theilen zum  
40 Ganzen geht; es hat also zwar eine Größe, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive

$\Gamma$  Vid: Cic: de nat:

Deor: I, 16.

$\Gamma$  alle Empfindung (nur vielleicht die des Gehörs und Geruches nicht) hat extensive Größe, weil sie Affektion exten siver Organe ist.

$F$  Das wissen wir aber allein aus Erfahrung, also a posteriori.

/ Dahingehört aber  
die ganze Erörterung.

Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache, (es sey der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet; so nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Causalität habe ich für jezt noch nicht zu thun. /

[211] So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch seyn mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch seyn mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere u. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sich beschränken, oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Vergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung

<sup>37</sup> Das „ch“ in „fließ“ mit Tinte in „e“ verbessert.

<sup>38</sup> Mit Tinte sind die Worte „und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum“, eingeklammert.

als ein Quantum, welches nicht durch die bloße Fortsetzung der productiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es, so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe; welche aber allerdings eine continuirliche Größe ist, in welcher kein Theil der kleinste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welche immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Be-

10 nennung 13 runde Thaler verstehe, als so viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle,) so benenne ich es unschädlich durch ein Quantum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erschei-

15 nung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, continuirliche Größen sind; so würde [213] der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus

20 einem Zustande in den andern) continuirlich sey, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität eine Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transcendental-Philosophie läge, und empirische Principien voraussetzte. Denn daß eine Ursache

25 möglich sey, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegenheil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns der Verstand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht, (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen

30 a priori,) sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen daß ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. ¶ Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe

35 aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches seyn muß; so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verlegen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und so gar deren Mangel so fern zu er-

¶ was heißt das?

22 Mit Tinte zu „eine“ „T“ hinzugelegt.

gängen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

[214] Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer mindereren Grade statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; so ist eine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sey unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im Schließen, als man immer 10 wolte,) bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, 15 Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derselben leer ist; so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bey 20 veränderter extensiven Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt sey, geben, und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer seyn können, ob schon die extensive 25 Größe der Anschauung gleich ist.

[215] Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, theils durch 30 das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maas, leer seyn. Wer hätte aber von diesen größtentheils mathematischen und mechanischen Natur- 35 forschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem sie annehmen, daß das Reale im Raume, (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische 40 Begriffe sind,) allerwärts einerley sey und sich nur der extensiven Größe, d. i. der Menge nach unterscheiden könne. Dieser

<sup>7</sup> Vor „eine“ mit Ante ein „I“ gesetzt.



Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloß metaphysisch ist, setze ich einen transcendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte  
 5 Nothwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders, wie durch anzunehmende leere Räume, erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Frenheit zu versehen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu den [216] fen, wenn die Naturerklärung  
 10 hiezu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, ob schon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn mögen, so, daß in keinem von beiden ein Punct ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bey derselben Qualität  
 15 ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner seyn kann, ehe sie in das Leere übergeht, und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität  
 20 (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinsten Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien,  
 25 ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus einem Grundsatz des reinen Verstandes darzuthun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung  
 30 dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme, und dieses sogar vorgeblicher maßen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

[217] Es hat gleichwol diese Anticipation der Wahrnehmung  
 35 etwas für einen der transcendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher, immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der  
 40 Möglichkeit des inneren Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese so gar in demjenigen, was eigentlich und

Die Schwere ist nicht wie K hier anzunehmen scheint, eine Empfindung, sondern eine objektive Wahrnehmung einer Eigenschaft aller Materie: daher schließt man: je weniger Schwere, desto weniger Materie.

Wie wäre aber jener Irrthum der Physiker möglich gewesen, wenn wir in der That a priori wüßten daß das Reale in der Erscheinung einen Grad hat? Man wagt ja sonst nie eine Behauptung die dem a priori Gewissen widerspricht.

bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellt werden, (z. B. Farben, Geschmack ic.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtseyn überhaupt. In dem inneren Sinn nämlich kann das empirische Bewußtseyn von 0 bis zu jedem größeren Grade erhöht werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung [218] gänzlich abstrahiren, und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a priori gegebenen, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist 20 merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

### 3.

#### Analogien der Erfahrung.

Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung 30 der Wahrnehmungen möglich.

#### Beweis.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntniß, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der 35 Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung nicht [219] bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung 40 die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander,

<sup>20</sup> Das „priori“ mit Ante in „posteriori“ verbessert.

so, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellet, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aller keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, im Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich.

Die drey modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und zugleichseyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen.

[222] — — — — —

Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel seyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern bloß regulativ [223] gelten. Eben dasselbe wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der bloßen Anschauung, (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammenbetreffen, gelten, nämlich, daß sie nur regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden a priori feststehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bey allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses; daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transcendentalen, sondern

\* Mit Tinte nach „Anschauung“ eingefügt „ist“ und das nachfolgende „aller“ in „aber“ verbessert.

<sup>80</sup> Nach „selbst“, mit Tinte die Klammer) geschlossen.

In der bloßen Zeit giebt es weder Beharrlichkeit noch zugleichseyn. siehe p 226.

bloß des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Categorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumiret werden müssen. Denn wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst; so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntniß, auf die alle Grundsätze a priori zulezt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen, zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Function enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammenzusetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundsatz selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen das Schema derselben, als den Schlüssel ihres Gebrauchs, an dessen Stelle, oder jener vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

## A.

## Erste Analogie.

## Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

## Beweis.

┐ Dies wird ersichtlich: man kann von der Zeit so wenig sagen daß sie bleibt als daß sie vergeht: weil sie die allgemeine Anschauung ist die das Bleiben wie das Vergehen giebt und enthält.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung,) das Zugleichseyn sowol als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also in der aller [225] Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt ┐ und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichseyn nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen,

<sup>21</sup> Nach „Erscheinungen“ mit Ante die Klammer ) geschlossen.



das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichseyn durch das Verhältniß der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles

5 Realen, d. i. zur Existenz der Dinge gehörigen, die Substanz, an welcher alles, was zum Daseyn gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. 10 das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Da diese also im Daseyn nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung 15 ist jederzeit successiv und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem 20 aller [226] Wechsel und zugleichseyn nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit) d. i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung 25 der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseyns der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit, 30 (so wie das Zugleichseyn nicht ein modus der Zeit selbst ist, / als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander belegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein be- 35 kömmt das Daseyn in verschiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältniß.

40 [232] —————

<sup>15</sup> Das „ist“ nach „und“ mit Tinte durchstrichen.

!

Redest Du von Substanz, so wissen wir nicht wovon du redest: redest Du von Materie, so ist ihre Vorstellung eben so sehr durch den Raum als die Zeit bedingt. Auch ist in der bloßen Zeit kein Zugleichsein möglich.

/ warum wurde dann dies p 219 ausdrücklich behauptet?

## B.

## Zweite Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze  
der Causalität:

Dies fehlt in der ersten Auflage bis p. 234 unten. Alle Veränderungen geschehen nach dem Ge- 5  
setze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

## Beweis.

(Daß alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesamt nur Veränderungen, d. i. ein successives Seyn und Nichtseyn der Bestimmungen der Substanz seyn, die da beharret, folglich das 10  
Seyn der Substanz selbst, welches aufs Nichtseyn derselben folgt, oder das Nichtseyn derselben, welches aufs Daseyn folgt, mit anderen Worten, daß das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht statt finde, hat der vorige Grundsatz darge-  
gethan. Dieser hätte auch so ausgedrückt werden können: 15  
Alle Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject mit zwey entgegengesetzten Bestimmungen als existirend, mithin als beharrend, voraus- 20  
setzt. — Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis.)

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwey Wahr-  
nehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des 25  
bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwey Zustände auf einerley Art ver-  
binden, so, daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; 30  
denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objecte bestimmt werden. Ich bin mir also nur be-  
wußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher  
setze, nicht daß im Objecte der eine Zustand vor dem anderen 35  
vorhergehe, oder, mit anderen Worten, es bleibt [234] durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß, der ein-  
anderfolgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun  
als bestimmt erkannt werden, muß das Verhältniß zwischen  
den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als noth- 40  
wendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nach-  
her, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff

aber, der eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bey sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff seyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die  
 5 letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen seyn) könnte, bestimmt. Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst Erfahrung d. i.  
 10 empirisches Erkenntniß von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist  
 jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf  
 15 einander. Erste Auflage wie-  
der gleichlautend

[239] —————

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß  
 20 subjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen seyn müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erschei-  
 25 nung von jeder anderen, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Succession im Apprehendiren allerwärts einerley, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so daß dadurch eine [240] gewisse Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: daß  
 30 in der Erscheinung zwey Zustände auf einander folgen; sondern nur: daß eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloß etwas Subjectives ist, und kein Object bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

35 Wenn wir also erfahren, daß etwas geschähe, so sehen wir dabey jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Object sagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Be-  
 40 ziehung auf ein vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Object berechtigt.

[243] —————

<sup>40</sup> Nach „ist“ mit „ist“ eingefügt „zu“ und „keine“ in „feiner“ verbessert.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom andern unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sey, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellt sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muß, die ihm, nach dem 10 vorhergehenden Zustande nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniß bekommt, nämlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht 15 war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt; woraus sich denn ergibt, daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransehen kann, worauf es folgt: zweytens daß, wenn 20 der Zustand, der vor[244]hergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es: daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (so fern es geworden auf irgend 25 einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Krägniß, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie nothwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpft. 30

es fragt sich nur, bei welchen Vorstellungen mache ich diese Voraussetzungen?

Wenn es nun ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und daß diese, als Begebenheiten, nicht statt finden, als so fern jene ihnen ihr Daseyn in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können 40 wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.

<sup>28</sup> Nach „geworden“ mit Klammer ) geschlossen.



Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und doch ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung!

5 nun dadurch, [245] daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Daseyn überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle

10 bestimmt, übereinkommen würde.

[248] — — — — —

Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verschwindend (sie also zugleich) seyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch

15 immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Küssen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamischen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich die Kugel

20 auf das Küssen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Küssen (ich weiß [249] nicht woher) Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleyerner Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische

25 Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn so bald ich dieses aus einem größeren Gefäß mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalstandes, den er dort hatte, in einen concaven, den es im Glase annimmt.

Die Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein kritisches Vorhaben, welches lediglich

35 auf die Quellen der synthetischen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maaße, auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art, antrifft. Allein das empirische Criterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit

<sup>30</sup> In „er“ das „r“ mit Tinte in „s“ verbessert.

der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.

[250] Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muß der Sitz jener frucht-  
baren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz  
gut gesagt: aber, wenn man sich darüber erklären soll, was man  
unter Substanz verstehe, und dabei den fehlerhaften Cirkel ver-  
meiden will, so ist es nicht so leicht verantwortet. Wie will man  
aus der Handlung sogleich auf die Beharrlichkeit des Han-  
delnden schließen, welches doch ein so wesentliches und eigen-  
thümliches Kennzeichen der Substanz (phaenomenon) ist?  
Allein, nach unserm Vorigen hat die Auflösung der Frage doch  
keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art,  
(bloß analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unauf-  
löslich seyn würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniß  
des Subjects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wir-  
kung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren,  
was die Zeit der Succession nach bezeichnet; so ist das letzte  
Subject desselben das Beharrliche, als das Substratum  
alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grunde  
? säße der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von  
allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem  
Subject liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen  
und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte,  
erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als  
ein hinreichendes empirisches Criterium, die Substantialität [251]  
ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahr-  
nehmungen allererst zu suchen nöthig hätte, welches auch auf  
diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte,  
die zu der Größe und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs  
? erforderlich ist. Denn daß das erste Subject der Causalität alles  
Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen)  
entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluß, der  
auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daseyn,  
mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung, aus-  
läuft.

Wenn etwas geschieht, so ist das bloße Entstehen, ohne Rück-  
sicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand  
der Untersuchung. Der Uebergang aus dem Nichtseyn eines Zu-  
standes in diesen Zustand, gesetzt, daß dieser auch keine Qualität  
in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nöthig zu unter-  
suchen. Dieses Entstehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt  
worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern  
ihren Zustand. Es ist also bloß Veränderung und nicht Ursprung

aus nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegen[252]stände des bloßen Verstandes, sie, obzwar sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Daseyn nach von fremder Ursache angesehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich sey, daß auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im andern folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley ist, gewisser successiven Erscheinungen, (als Bewegungen) welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen eines andern Zustandes, allein vorgehen kann, (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag seyn, welcher er wolle,) mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden.\*)

[256] — — — — —

### C.

#### Dritte Analogie.

Grundsatz des Gleichseyns, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

35

#### Beweis.

Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrneh[257]mung

\*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt.

Vide Platonis  
Parmenidem p. 138.  
und Schellings Sy-  
stem des trans-  
cend: Ideal: p 299

des anderen wechselseitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erscheinungen, wie beym zweiten Grundsatz gezeigt worden, nicht geschehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existiren zugleich. Nun ist das Zugleichseyn die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derselben Zeit gesetzt seyn, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjecte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselseitig, nicht aber daß die Objecte zugleich seyn, d. i., wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sen, und daß dieses nothwendig sen, damit die Wahrnehmungen wechselseitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser außer einander zugleich existirenden Dinge erfordert, um zu sagen, daß die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet sen, und das Zugleichseyn dadurch als objectiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältniß

ſ ganz und gar nicht  
sondern der Acci-  
denzien, da uns im  
Vorhergehenden  
wiederholentlich ge-  
sagt ist, daß alle  
Wirkung und Ver-  
änderung bloß die  
Accidenzien be-  
trifft, nicht die Sub-  
stanz

der Substanzen, ſ in welchem die eine Bestimmungen ent- [258]  
hält, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das Ver-  
hältniß des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund  
der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniß der  
Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichseyn  
der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung er-  
kannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung  
derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der  
Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.

Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennt man aber: daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt), so ist es unmöglich die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und also kein Gegenstand der Apprehension mehr seyn kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine



wirkte in die andere und empfinde von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich: daß das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen [259] Wahrnehmungen seyn würde, und daß das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Daseyn der andern führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelt einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sey.

Es muß also noch außer dem bloßen Daseyn etwas seyn, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existirend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm, oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz, (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichseyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige, in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich seyn [260] würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, so fern sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

30 [263] — — — — —

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey diesen transcendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellectuelle, und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig seyn muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen: daß nämlich alles, was existirt, nur in [264] dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf sie nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seyn (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Daseyn auf das Daseyn des andern,

Wenn diesem Allem so wäre und das Zugleichseyn mittelst eines reinen Begriffs a priori und nicht vielmehr ganz empirisch erkannt würde; wie könnte so dann Lucretius (V, 730) die Hypothese machen, daß jedesmal ein andrer und neuer Mond aufginge (Vergleiche S. 257) die nur empirisch durch Induktion zu widerlegen ist.

oder seine Art zu existiren, durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenstände zulezt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objective Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich seyn würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit a priori, vermitteltst deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieser Methode, und bey dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine Principien empfiehlt, dogmatisch be- weisen zu wollen, ist es denn geschehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer ver[265]geblich, ein Beweis ist versucht worden. An die beiden übrigen Analogien hat niemand gedacht; ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend bediente\*), weil der Zeitfaden der Categorien fehlte, der allein jede Lücke des Verstandes, sowohl in Begriffen, als Grund- sätzen, entdecken und merklich machen kann.

## 4.

### Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.
- [266] 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

Γ machen nicht die Theile eines begrenzten leeren, also von Wirkung und Wechselwirkung freien Raumes ein Ganzes aus?

\*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft seyn sollen, ist offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich seyn: denn, wären sie isolirt, so würden sie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen Γ und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseyns willen nothwendig, so könnte man aus diesem, als einem bloß idealen Verhältniß, auf jene, als ein reales, nicht schließen. Wiewohl wir an seinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniß, der Coexistenz, sey, und daß man also eigentlich nur aus dieser auf jene, als ihre Bedingung, zurück- schließe.

<sup>80</sup> Nach \*) mit Tinte das „“ in „;“ verbessert.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

#### Erläuterung.

5 Die Categorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie dem Begriff, dem sie als Prädicate beugefüget werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so  
10 kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sey? Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich, (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und  
15 dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte? Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche,  
20 und hiemit zugleich Restrictionen aller Categorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transcendentalen zuzulassen und zu erlauben. [267] Denn, wenn diese nicht eine bloß logische Bedeutung haben und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirk-  
25 lichkeit oder Nothwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniß gegeben werden.

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfah-  
30 rung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Er-  
35 fahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen  
40 werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der

\* „m“ in „dem Begriff“ mit „n“ verbessert.

Synthesiſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem ſolchen Begriffe kein Widerſpruch enthalten [268] ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den 5 Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zuſammenstoßung, enthalten keine Verneinung einer 10 Figur; ſondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich ſelbſt, ſondern der Conſtruction deſſelben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmungen deſſelben, dieſe haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. ſie gehen auf mögliche Dinge, weil ſie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in ſich enthalten. 15

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieſes Poſtulates der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo, daß alles, was da wechſelt, bloß zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kann ich niemals aus einem ſolchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen 20 Ding möglich ſey. Oder, ich ſtelle mir etwas vor, welches ſo beſchaffen ſeyn ſoll, daß, wenn es geſetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, ſo mag dieſes allerdings ohne Widerſpruch ſo gedacht werden können: ob aber dergleichen Eigenschaft (als Cauſalität) an irgend einem möglichen Dinge 25 angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verſchiedene Dinge [269] (Subſtanzen) vorſtellen, die ſo beſchaffen ſind, daß der Zuſtand des einen eine Folge im Zuſtande des andern nach ſich zieht, und ſo wechſelsweiſe; aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen 30 könne, kann aus dieſen Begriffen, welche eine bloß willkührliche Synthesiſis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran alſo, daß dieſe Begriffe die Verhältniſſe der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transcendentale Wahrheit, 35 und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die ſynthetiſche Einheit, in der allein Gegenſtände empiriſch können erkannt werden.

Wenn man ſich aber gar neue Begriffe von Subſtanzen, von 40 Kräften, von Wechſelwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung ſelbſt das Beiſpiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; ſo würde man in lauter Hirngeſpinnſte gerathen, deren Möglich-



keit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Vergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien, 5 a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur a posteriori, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und [270] ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raum 10 gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasjenige Mittel Ding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen,) oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch seyn mögen), das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann, 15 und ohne sie eine willkürliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthält, doch keinen Anspruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen; 20 weil sie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erfindungen spielen könnte.

[273] — — — — —

Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen 30 Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Daseyn der Dinge. Gangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen [274] wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dinges errathen oder 35 erforschen zu wollen. F Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Daseyn mittelbar zu beweisen, macht der Idealismus, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist.

7 sie ist es nunmehr doch wohl.

F So weit die erste Auflage.

Vielleicht das  
schwächste Kapitel  
des ganzen Werkes,  
ist bei der zweiten  
Auflage hinzuge-  
kommen.

Die Worte „ist bei der  
2ten Auflage hinzugekom-  
men“ sind mit anderer  
Tinte, offenbar erst später  
hinzugeschrieben worden.

### Widerlegung des Idealismus.

Der Idealismus (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum außer uns ent- weder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des 5 Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweyte ist der dogmatische des Berkley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sey und darum auch die 10 Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein 15 Ding. Der Grund zu diesem Idealismus aber ist von uns in der transcendentalen Aesthetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur [275] das Unvermögen, ein Daseyn außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgiebt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein 20 hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß also darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere, 25 dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraus- setzung äußerer Erfahrung möglich sey.

### Lehrsatz.

Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtseyns meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im 30 Raum außer mir.

### Beweis.

ein Windei.

siehe S. XXXIX.  
der Vorrede

! Nein!

?

Ich bin mit meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahr- nehmung voraus. / Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas 35 in mir seyn; weil eben mein Daseyn in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahr- nehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseyns in der 40 Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich [276] außer

<sup>29</sup> „s“ am Schlusse von „Bewußtseyns“ mit Tinte gestrichen.

mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewußtseyn in der Zeit mit dem Bewußtseyn der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung nothwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtseyn meines eigenen Daseyns ist zugleich ein unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns anderer Dinge außer mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, daß das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieser nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sey, und daraus auf äußere Dinge nur geschlossen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schließt, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben. Allein hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey\*), daß [277] nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subject bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.

Anmerkung 2. Hiemit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung, in An[278]sehung der Gegenstände der Erde,) vornehmen können, so haben wir so gar nichts Beharrliches, was

\*) Das unmittelbare Bewußtseyn der Daseyns äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewußtseyns mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde seyn: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten. — —

<sup>85</sup> Das „vor“ mit Tinte in „wahr“ verbessert.

wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigen- 5  
nen Daseyns durch die Existenz äußerer Dinge, vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches, 10  
als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Colerat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.

Anmerkung 3. Daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseyns unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen so wohl als im Wahnsinn) seyn; sie ist es aber bloß durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind. Es hat hier nur bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur [279] durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sey. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung sey, muß nach den 25  
besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.

conf: p 519.

\* \* \*

Erste Auflage wieder gleich.

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daseyn, und nicht die bloß formale 30  
und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kam, aber doch comparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Daseyn, gleichwohl aber auch alsdenn nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammen- 35  
hange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten seyn muß: so kann die Nothwendigkeit der Existenz, niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden können. 40  
Da ist nun kein Daseyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen, als nothwendig erkannt werden

<sup>40</sup> Mit Tinte „können“ durchstrichen und der Punkt nach „werden“ gesetzt.



könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und [280] zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geschieht, durch ihre Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, weil dieses niemals, als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach den dynamischen Gesetzen der Causalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) a priori auf ein anderes Daseyn (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur casus,) ein Naturgesetz a priori; imgleichen keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können. Diese beiden Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Causalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung nach den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung; (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwey Erscheinungen (non

<sup>87</sup> Das „a“ in „nach“ mit Tinte in „o“ verbessert.

datur hiatus); denn so kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein vacuum bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntniß betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, [282] und von dem urtheilen will, was diese selbst umgiebt und begrenzt, muß daher in der transcendentalen Dialectik erwogen werden. Diese vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum,) könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transcendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorstellig machen, und jedem seine Stelle beweisen, allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

Im Gebrauch jenes  
Bettes des Protru-  
stes

sie ist bei der zweiten  
Auflage hinzuge-  
kommen.

[288] Allgemeine Anmerkung zum System  
der Grundsätze.

Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Categorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bey der Hand haben müssen, um an derselben die objective Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Categorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subject, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existiren, d. i. Substanz seyn könne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anders seyn müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache seyn könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statt haben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Categorien, z. B. wie ein Ding mit vielen

<sup>17</sup> Das „be“ in „beweisen“ mit Tinte in „AN“ verbessert.

<sup>18</sup> Mit Bleistift das „s“ am Schlusse von „Bestimmungs“ gestrichen.

zusammen einerley, d. i. eine Größe seyn könne u. s. w. So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Categorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — [289] Eben daher kommt es auch, daß aus bloßen Categorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. 3. B. in allem Daseyn ist Substanz, d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als bloßes Prädicat existiren kann; oder ein jedes Ding ist ein Quantum u. s. w. wo gar nichts ist, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen ist, aus bloßen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, 3. B. den Satz: alles zufällig-existirende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, daß ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sey. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Causalität zurück sehen will, so wird man gewahr werden, daß wir denselben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweisen konnten; alles was geschieht (eine jede Begebenheit) setzt eine Ursache voraus, und zwar so, daß wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß eines in der empirischen Anschauung gegebenen Objects und nicht aus bloßen Begriffen beweisen konnten. Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch jedermann aus bloßen Begriff[290]fen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefaßt, daß er nicht die Kategorie der Modalität (als etwas dessen Nichtseyn sich denken läßt) sondern die der Relation (als etwas das nur als Folge von einem anderen existiren kann) enthält, und da ist es freylich ein identischer Satz: Was nur als Folge existiren kann, hat seine Ursache. In der That, wenn wir Beispiele vom zufälligen Daseyn geben sollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht bloß auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil.\*)

Ganz falsch gefaßter Begriff des Zufälligen

\*) Man kann sich das Nichtseyn der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein selbst der Wechsel des Seyns und Nichtseyns eines gegebenen Zustandes eines Dinges, darin alle Veränderung besteht, beweiset gar nicht die Zufälligkeit dieses Zustandes, gleichsam

Veränderung aber ist Begebenheit, die, [291] als solche, nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtseyn also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Ursache existiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, so ist's ein analytischer Satz, zu sagen, 5 es habe eine Ursache.

Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Categorien, zu verstehen und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen be- 10 dürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, so finden wir, daß 1) um dem Begriffe der Substanz correspondirend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben, (und dadurch die objective Realität dieses Begriffs darzuthun) wir eine Anschauung im Raume (der Materie) 15 bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin alles was im inneren Sinne ist, beständig fließt. 2) Um Veränderung, als die dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beispiele nehmen, 20 ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Daseyn eines und desselben Dinges. Wie es nun möglich ist, daß aus einem gegebenen Zu- 25 [292]stande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punkts im Raume; dessen Daseyn in verschiedenen Orten (als eine Folge 30 entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere

aus der Wirklichkeit seines Gegentheils, z. B. die Ruhe eines 35 Körpers, welche auf Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung desselben, daraus, weil die erstere das Gegentheil der letzteren ist. Denn dieses Gegentheil ist hier nur logisch, nicht realiter dem anderen entgegengesetzt. Man müßte beweisen, daß, anstatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpunkte, es möglich gewesen, daß der Körper damals geruhet hätte, um die Zufälligkeit seiner Bewegung zu beweisen, 40 nicht daß er hernach ruhe; denn da können beyde Gegentheile gar wohl mit einander bestehen.



Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung),  
 mithin die successive Existenz unser Selbst in verschiedenem Zu-  
 stande durch äußere Anschauung uns faßlich machen; wovon  
 der eigentliche Grund dieser ist, daß alle Veränderung etwas  
 5 Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur  
 als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn  
 aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. — End-  
 lich ist die Kategorie der Gemeinschaft, ihrer Möglichkeit nach  
 gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen, und also die ob-  
 10 jective Realität dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar  
 äußere im Raum, nicht einzusehen möglich. Denn wie will man  
 sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen  
 existiren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen  
 wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil  
 15 in der ersteren etwas ist, darum auch in den [203] anderen  
 etwas seyn müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht  
 verstanden werden kann? denn dieses wird zur Gemeinschaft  
 erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Sub-  
 sistenz völlig isoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibniz,  
 20 indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand  
 allein denkt, eine Gemeinschaft belegte, eine Gottheit zur Ver-  
 mittelung brauchte; denn aus ihrem Daseyn allein schien sie ihm  
 mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der  
 Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl  
 25 faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren  
 Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon a priori for-  
 male äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der  
 realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemein-  
 schaft) in sich. — Eben so kann leicht dargethan werden, daß die  
 30 Möglichkeit der Dinge als Größen, und also die objective  
 Realität der Kategorie der Größe, auch nur in der äußeren An-  
 schauung könne dargelegt, und vermittelt ihrer allein hernach  
 auch auf den inneren Sinn angeordnet werden. Allein ich muß,  
 um Weitläufigkeit zu vermeiden, die Beispiele davon dem  
 35 Nachdenken des Lesers überlassen.

Diese ganze Bemerkung ist von großer Wichtigkeit, nicht  
 allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus  
 zu bestätigen, sondern viel mehr noch, um, wenn vom Selbst-  
 erkenntnisse aus dem bloßen inneren [294] Bewußtseyn und  
 40 der Bestimmung unserer Natur ohne Behülfe äußerer empiri-  
 schen Anschauungen die Rede seyn wird, uns die Schranken  
 der Möglichkeit einer solchen Erkenntniß anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also:  
 Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als

Das Wahre an  
 diesem allem ist, daß  
 einige Kategorien  
 bloße Abstraktionen  
 aus der Anschauung  
 sind, wie Einheit,  
 Größe u. s. w. an-  
 dere aber weder  
 ohne Anschauung  
 verstanden noch  
 ihr Gegenstand  
 direkt in der An-  
 schauung gege-  
 ben werden kann:  
 diese allein ent-  
 springen aus dem  
 reinen Verstande,  
 sind aber auch allein  
 Kausalität und die  
 von ihr abhängige  
 Materialität (Sub-  
 stanz)

Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.

Der  
Transcendent. Doctrin der Urtheilskraft  
(Analytik der Grundsätze)

5

Drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller  
Gegenstände überhaupt

10

in  
Phaenomena und Noumena.

[296]

Wenn wir also durch diese critische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl 15 würden ausgeübt haben, so scheint es, sey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwieg der Erweiterung unserer Erkenntniß nachtheiliger sey, als der, so den Nutzen jederzeit zum vor [297] aus wissen will, ehe man 20 sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transcendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich 25 angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu 30 wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, 35 sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet, und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

[299]

40

<sup>20</sup> Mit Tinte zu „angelegen“ hinzugefügt „tlich“, aber wieder gestrichen.

Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, sammt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

[300] Daß dieses aber auch der Fall mit allen Categorien, und den daraus gesponnenen Grundsätzen sey, erhellet auch daraus: daß wir so gar keine einzige derselben real definiren  
 10 d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können, ohne uns so fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzigen Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein  
 15 Beispiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sey. ¶

Den Begriff der Größe überhaupt kann Niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmahl gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man sich eine Zeit, (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine, daß ich mir Etwas vorstelle,  
 30 welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu seyn) statt finden [301] kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeste Folgerung  
 35 zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Categorie nichts weiter  
 40 finden, als daß es so etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines andern schließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden

¶ Hier ist etwas mehr als eine Seite der ersten Auflage weggelassen.

<sup>17</sup> Mit Tinte zu „Begriffe“ „n“ hinzugefügt.

Hier ist wieder der grundsätzliche Begriff vom Zufälligen, der sich auch sogleich widerspricht: denn was eine Ursache hat ist eben als deren Wirkung darum nothwendig und also sein Nichtseyn unmöglich.

werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Object passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitatisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein, frage ich, was versteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, dessen Nichtseyn möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseyns erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechsel vorstellt; denn, daß das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme [302] Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objectiv Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit seines Nichtseyns an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: daß, da die reinen Categorien der Substanz sowohl, als Causalität, keine das Object bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (commercium) eben so wenig derselben fähig sey. Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffes (da er sich selbst nicht widerspricht) der transcendentalen Möglichkeit der Dinge, (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterscheiden, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen. \*)

Hier sind beinahe 2 Seiten der ersten Aufslageweggelassen.

┐ Das, woraus es fließt, ist aber in dieser Auflage weggelassen.

[303] Hieraus fließt nun unwiderprechlich: ┐ daß die reinen Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf

\*) Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben,) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff [303] (Gedanke) möglich sey, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Object beziehe, und also irgend was bedeute.

fehlt in der ersten Auflage.



Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen,) bezogen werden können.

Die transcendente Analytik hat demnach dieses wichtige  
 5 Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden,  
 10 niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität) muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.

[304] Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung  
 auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerley Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transcendent, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als  
 20 transcendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Objects  
 25 überhaupt, nach verschiedenen modis, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihn subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der  
 30 Urtheilskraft (Schema) so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumirt werden könne. Der bloß transcendente Gebrauch, also der Kategorien ist in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach bestimmbaren Gegenstand. Hieraus  
 35 folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatz a priori zulange, 7 und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischen, niemals aber von transcendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hin[305]aus aber, es überall keine synthetischen Grundsätze  
 40 a priori geben könne.

So!

7 p. 301.

Es kann daher rathsam seyn, sich also auszudrücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben

<sup>27</sup> Das „rauf“ mit Tinte in „durch“ verbessert.

bloß transcendente Bedeutung, sind aber von keinem transcendenten Gebrauche, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formalen Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als bloß reine Kategorien) nicht von empirischem Gebrauche seyn sollen, und von transcendentem nicht seyn können, so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden; vielmehr sind sie bloß die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können.

7 Von hier bis zum + p. 309 fehlt in der ersten Auflage, die dagegen 5 Seiten hat, welche hier fehlen.

conf. p. 309.

So!

7 Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Die Kategorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen, Raum und Zeit; scheinen also eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtseyn a priori zu vereinigen, und da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reine sinnliche Formen, durch die doch wenigstens ein Object gegeben wird, anstatt daß eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena), nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, daß wir entweder eben dieselben nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen und sie Verstandeswesen (Noumena) nennen. Nun fragt sich: ob unsere reinen Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derselben seyn könnten?

Gleich Anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche großen Mißverstand veranlassen kann; daß, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch

eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er [307] könne sich auch von dergleichen Gegenstände Begriffe machen, und, da der Verstand keine andere als die Categorien liefert, der Gegenstand in der  
5 letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir  
10 durch den Verstand auf einige Art erkennen können, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Ver-  
15 stehen wir aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.

20 Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung  
25 zugleich begreift, daß er von seinen Categorien in dieser Art sie [308] zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine  
30 Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Categorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Categorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen;  
35 weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstücke gleich zu Anfang anführte. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm corre-  
40 spondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Categorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver

Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellectuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnißvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Categorien keinesweges über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen correspondiren zwar freylich Verstandes- 5 wesen, [309] auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muß 10 als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.

+ Erste Auflage  
wieder gleich

Dies heißt: es giebt  
keine andere Erkennt-  
niß als Denken;  
und ein Object wird  
nicht angeschaut, son-  
dern gedacht!!!  
conf: p. 306.

+ Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empirischen Erkenntniß wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung 15 wird gar nichts gedacht, und, daß diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Cate- 20 gorien so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht an- 25 nehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind.

[310] Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden 35 soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzig mögliche Art der Anschauung sey. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen 40 Erkenntniß einzuschränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die



So!

Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbe[311]griff, um die Annahmen der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objectivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unsre Categorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena seyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anschauung gegeben seyn muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörete, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv durch Cate- [312] gorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Categorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und

intelligibilis,\*) der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und woben es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortfrämerey angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammen- 5 hang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, [313] die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative dagegen, (etwa nach dem copernicanischen Weltssystem, oder gar nach 10 Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweyte, nämlich eine intelligibele Welt vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erschei- 15 nungen läßt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen; aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newton- 20 nischen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transcendentaler möglich sey, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben. 25

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transcendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Er- 30 scheinungen, muß[314]sen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie, außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes seyn mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob 35 eine solche transcendente (außerordentliche) Erkenntniß überhaupt möglich sey, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren

fehlt in der ersten Ausgabe.

\*) Man muß nicht, statt dieses Ausdrucks, den einer intellektuellen Welt, wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; denn intellektuell, oder sensitiv, sind nur 40 die Erkenntnisse. Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der anderen Anschauungsart seyn kann, die Objecte also, müssen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heißen.

gewöhnlichen Categorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können. /

/ Ganz und gar nicht: Anschauung kann sehr wohl ohne Begriffe bestehen: eine solche ist die Erkenntniß, die mein Hund, mein Elephant, mein Pferd hat. Aber Begriffe ohne Anschauung sind Glausen, wie intelligible Objecte, Kantische Noumena u. s. w.

[216]

## Anhang.

Von der  
Amphibolie der Reflexionsbegriffe  
durch die

Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transcendentalen.

[322]

15 4. Materie und Form. Dieses sind zwey Begriffe, welche  
aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind  
sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbun-  
den. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der  
zweite dessen Bestimmung, (beides in transcendentalem Ver-  
20 stande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben  
wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt). Die Lo-  
giker nannten ehemals das Allgemeine die Materie, den speci-  
fischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man  
die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das  
25 Verhältniß derselben (vermittelt der Copula) die Form des Ur-  
theils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandtheile desselben  
(essentialia) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge ver-  
knüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung  
der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie  
30 aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation)  
als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom  
andern nach transcendentalen Begriffen unterscheidet. Der  
Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sey, (we-  
nig[323]stens im Begriffe,) um es auf gewisse Art bestimmen  
35 zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die  
Materie der Form vor, und Leibniz nahm um deswillen zuerst  
Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft der-  
selben, um darnach das äußere Verhältniß derselben und die  
Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf  
40 zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch  
das Verhältniß der Substanzen, diese durch die Verknüpfung

der Bestimmungen derselben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That seyn müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen, mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr 10 allererst möglich. Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind, (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die 15 sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedin-[324]gung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach 20 bloßen Begriffen urtheilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung  
zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

25

!

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstande ertheilen, den transcendentalen Ort zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurtheilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach 30 Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transcendental Topik; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. 35 Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen logischen Ort nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik des Aristoteles, deren sich Schul-lehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens [325] nachzusehen, was sich am besten für eine 40

<sup>3</sup> Nach „Empfindungen“ mit Tinte die Klammer ) geschlossen.

<sup>40</sup> „eine“ mit Tinte durchstrichen und „die“ darüber geschrieben.



vorliegende Materie schiedte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwagen.

[340] -----

Durch bloße Begriffe kann ich freylich ohne etwas Inneres nichts Aeußeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht möglich sind. Aber, da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieses das Substratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand giebt, nämlich, ein Raum, der, mit allem was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältnissen besteht, so kann ich nicht sagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch bloße Begriffe vorgestellt werden kann, so sey auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten seyn, und ihrer Anschauung nichts Aeußeres, dem nicht etwas Schlechthininnerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bestimmungen der Anschauung abstrahirt haben, so [341] bleibt uns freylich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innere überhaupt, und das Verhältniß desselben unter einander, wodurch allein das Aeußere möglich ist. Diese Nothwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraction gründet, findet nicht bei den Dingen statt, so fern sie in der Anschauung mit solchen Bestimmungen gegeben werden, die bloße Verhältnisse ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil sie nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse, (das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur comparativ innerlich;) aber es sind darunter selbstständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von diesen Verhältnissen abstrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erscheinung, nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon. Freylich macht es stutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch bloße Erscheinung, und kann gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es besteht selbst in dem bloßen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben so kann man Verhältnisse der Dinge in abstracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken [342] ten, als daß eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sey; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhält-

Ich sage aber auch die Causalität ist nur durch Anschauung verständlich und diese unmittelbare Verständlichkeit muß aller abstrakten Begreiflichkeit vorhergehen: nichts als die metalogischen Wahrheiten ist begreiflich ohne vom Begriff ab auf die Anschauung zu gehn.

nissen selbst. Allein, da wir alsdenn von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, nämlich, die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empirischen Causalität vorhergeht.

Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Functionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung seyn. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Categorien zwar freylich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniß (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie denn nichts anders sagen, als: daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objecte derselben, Platz übrig bleibt. Aber alsdenn ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sey, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Categorien, keine von beiden aber einem außer sinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern, und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muß von den Categorien eingestehen: daß sie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an sich selbst zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit bloß subjective Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand, seyn würden. Das Denken ist zwar an sich kein

\* Vor „Wenn“ mit Tinte „1“ eingeschrieben.

10 Vor „Verstehen“ mit Tinte „2“ eingeschrieben.

Product der Sinne und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht so fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Betritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Object ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object 5 nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz an[344]dere Anschauung und einen ganz andern Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit 10 der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere 15 Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum 20 sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transcendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, 25 und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz u. gedacht werden kann, F (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen;) wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich auf- 30 gehoben werden, oder, wenn wir jene [345] wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frey. Da wir aber keine von unseren Ver- standesbegriffen darauf anwenden können; so bleibt diese Vor- 35 stellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

┐ aber doch, als Ur-  
sache, unter dem Ge-  
seß der Kausalität  
steht!!

F warum aber doch  
als Ursache? was  
hat diese Kategorie  
voraus?

[349] — — — — —

Der  
Transcendentalen Logik  
Zweite Abtheilung.

Die  
Transcendentale Dialectik.  
Einleitung.

5

## I.

Von transcendentalen Scheine.

[355] — — — — —

## II.

10

Von der reinen Vernunft als dem Siege des trans-  
scendentalen Scheins.

## A.

Von der Vernunft überhaupt.

[356] — — — — — 15

Wie unterscheidet  
sich Regel und Prin-  
cip? Es muß ein  
großer Unterschied  
seyn, da er berech-  
tigt für jedes ein  
besonderes Erkennt-  
nißvermögen anzu-  
nehmen

Wir erklärten, im ersteren Theile unserer transcendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Principis ist zweydeutig, und bedeutet 20 gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; 25 er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematischen Axiomen (z. B. zwischen zwey Punkten kann nur eine gerade Linie seyn,) sind sogar allgemeine Erkenntnisse a priori, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich 30 kann darum doch nicht sagen: daß ich diese Eigenschaft der geraden Linie, über[357]haupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

? qu'est ce que  
cela veut dire?

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. 35 So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. ¶ Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Ober- 40

¶ u. nicht aus einer  
Regel?



sage in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

5 Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich seyn, wenn wir nicht die reine Anschauung, (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen  
10 Erfahrung überhaupt herben zögen. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz, wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

15 Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es [358] eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne: indessen, daß alle allgemeinen Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht  
20 einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Principien auffuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unsrer  
25 Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache seyn können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Principien stehe  
30 und nach bloßen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas unmögliches, wenigstens doch sehr widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt seyn, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns,) so erhellet wenigstens daraus: daß Erkenntniß aus Principien (an  
35 sich selbst) ganz etwas andres sey, als bloße Verstandeserkenntniß, die zwar auch andern Erkenntnissen in der Form eines Principis vorgehen kann, an sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf bloßem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

40 [359] Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln seyn, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannig-

cf: Kritik der praktischen Vernunft p. 73.

Achte Erklärung des Verstandes. siehe p. 75.

faltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunftseinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

!

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bey gänzlichem Mangel an Beispielen (als die erst 5 in der Folge gegeben werden sollen), hat begreiflich gemacht werden können.

## B.

## Vom logischen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar 10 erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begrenzt ist, drey Winkel sind, wird unmittelbar erkannt; daß diese Winkel aber zusammen zween rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schließens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, 15 so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr und halten oft, wie bey dem sogenannten Betrüge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bey jedem Schlusse [360] ist ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem 20 gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß 25 unmittelbar (consequentia immediatia); ich möchte ihn lieber den Verstandeschluß nennen. Ist aber, außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heißt der Schluß ein Vernunftschluß. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon 30 die Sätze; einige Menschen sind sterblich, einige Sterbliche sind Menschen, nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrten sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in 35 ihm gar nicht vor), und er kann nur mittelst eines Zwischensurtheils aus diesem gefolgert werden.

Und solche läppische Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft aufzustellen, schämte sich Kant nicht!

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) mittelst der Urtheils- 40 kraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel [361] (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß also, welches der Obersatz, als

die Regel, zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, sowie alle Urtheile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: categorische oder hypothetische oder disjunctive Vernunftschlüsse.

Wenn, wie mehrentheils geschieht, die Conclusion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fließe: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlusssatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung, und läßt sich das Object des Schlusssatzes unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man sieht daraus; daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

[362]

C.

### Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft isoliren, und ist sie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, sowie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objecten kein Gesetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloß ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch

vielmehr sich eine leichte und bequeme Uebersicht zu verschaffen sucht.



derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die [363] der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben, berechtigt wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich d. i. die reine Vernunft a priori synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf 10 welchem Grunde das transcendente Principium derselben in der synthetischen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Ich sehe nichts, als daß wir unsre Vernunft, d. i. das Vermögen der abstrakten Begriffe, benutzen, um uns die Erkenntniß zu erleichtern, indem wir Vieles durch einen gemeinschaftlichen Begriff erkennen und daher jede neue Erkenntniß einer Allgemeineren subsumieren. Dies verdreht Kant zu einem Suchen eines Unbedingten, d. i. eines Dinges: durch diese Verdrehung aber erschleicht er die Erklärung des innern Wesens der Vernunft, welche seiner ganzen Kritik zum Grunde liegt.

Erstlich geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit 15 seinen Categorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen 20 ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunftseinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden. Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Er- 25 fahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, oh[364]ne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen, keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.

Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußsages), und 30 der Vernunftschluß ist selbst nichts anders als ein Urtheil, vermittlest der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung vermittlest eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so siehet man wohl, daß der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sey: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. 40

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst un-



bedingt ist, gegeben, (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand [365] nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, wird besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.

[366] — — — — —

cf. Kritik der praktischen Vernunft p. 73.

## Der Transcendentalen Dialectik Erstes Buch.

### Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandniß haben mag: so sind sie doch nicht bloß reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor [367] der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtseyn gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objective Realität doch lediglich darauf: daß, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen).

Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schähet und abmisst, niemals aber [368] ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. 5  
Haben dergleichen Begriffe, dessen ungeachtet, objectiv Gültigkeit, so können sie *conceptus ratiocinati* (richtig geschlossene Begriffe) heißen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schließens erschlichen, und mögen *conceptus ratio-* 10  
*cinantes* (vernünftelnnde Begriffe) genannt werden. Da dieses aber allererst in dem Hauptstücke von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, so können wir darauf noch nicht Rücksicht nehmen, sondern werden vorläufig, 15  
so wie wir die reinen Verstandesbegriffe *Categorien* nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie *transcendentale Ideen* nennen, diese Benennung aber jezt erläutern und rechtfertigen.

Des  
Ersten Buchs der transcendentalen  
Dialectik

20

Erster Abschnitt.

Von  
den Ideen überhaupt.

¶ Bei dem großen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder andern, noch so gar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter [369] zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesez- 30  
geben in Sprachen, die selten gelingt, und, ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrücke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Ur- 35  
heber auch etwas schwanfend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu bevestigen, (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe,) als sein Geschäft nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte. 40  
[370] ————— 45

<sup>5</sup> Mit Tinte vor „niemals“ „das“ eingefügt.

Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie [371] als Erfahrung lesen zu können und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirnspinnste seyn.

[376] —————

10 Doch, ehe ich diese vorläufige Einleitung bey Seite lege, ersuche ich diejenigen, denen Philosophie am Herzen liegt, (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft,) wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe, und die Wissenschaft dabei einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne daß wir  
 15 20 nöthig haben, in das Eigentum einer anderen einzugreifen. ¶ Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtseyn (perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objective Perception ist Erkenntniß (cognitio). Diese ist ent[377]weder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren  
 30 Dingen gemein seyn kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die  
 35 Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

¶ und das thut er doch eben jetzt, durch den ärgsten Mißbrauch des Platonischen Ausdrucks.

\* Mit Tinte vor „buchstabieren“ „zu“ eingefügt.

Des  
Ersten Buchs der transcendentalen  
Dialectik

Zweiter Abschnitt.

Von  
den transcendentalen Ideen.

5

Die transcendente Analytik gab uns ein Beispiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntniß den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein [378] eine empirische Erkenntniß von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maßgebung der Kategorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transcendente Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menschen;) und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menschen sind sterblich) subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).

cf: p. 364.

Demnach restringiren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegen[379]stand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transcendente Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das

!



Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand mittelst der Categorien sich vorstellt, so vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der categorischen Synthesis in einem Subject *F*, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe *F*, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile *F* in einem System zu suchen seyn.

Siehe M. S. m, m,  
m, m

*F* die Seele.

*F* die Welt.

*F* der liebe Gott.  
Ah!!

[390]

### Des Ersten Buchs der transcendentalen Dialectik

#### Dritter Abschnitt.

#### System der transcendentalen Ideen.

[391]

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Cosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transcendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*), zu einer transcendentalen [392] Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*), endlich auch zu einer transcendentalen Gotteserkenntniß (*Theologia transcendentalis*) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst, wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter diesen dreyn Titeln aller transcendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von demselben. Eben so wird sich auch nur

wie und warum  
steht p 364.

<sup>48</sup> Das „m“ in „demselben“ mit Bleistift in „n“ verbessert.

in der völligen Ausführung deutlich machen lassen, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch eben derselben Function, deren sie sich zum categorischen Vernunftschlusse bedient, nothwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müsse, wie das logische Verfahren in hypothetischen Ideen die vom Schlechthin-  
unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des dis[393]junctiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen nothwendiger Weise nach sich ziehen müsse; ein Gedanke, der 10  
beim ersten Anblick, äußerst paradox zu seyn scheint.  
[394] — — — — —

Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transcendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelt 15  
ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß, und, vermittelt dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den [395] Prämissen zum Schlußsaze ähnlich scheint.\*) Ob nun 20  
hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transcendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, ist auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muß. Wir haben vorläufig unsern Zweck schon erreicht, da wir 25  
die transscen[396]dentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst

fehlt in der ersten  
Auflage

\*) Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drey Ideen: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, so daß der zweyte Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußsaz, führen 30  
soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral, und, durch beyder Verbindung, Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseyns, bloß vom speculativen Vernunftvermögen und sonst von nichts 35  
anderem abhängig machen. In einer systematischen Vorstelllung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste seyn, aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muß, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener seyn, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniß Gottes fortgehen, unseren großen Ent- 45  
wurf zu vollziehen.

gewöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere  
mischen, ohne daß diese sie einmal von Verstandesbegriffen  
gehörig unterscheiden, aus dieser zweideutigen Lage haben  
herausziehen, ihren Ursprung und dadurch zugleich ihre be-  
stimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben  
und sie in einem systematischen Zusammenhange habe vorstellen  
können, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft  
abgesteckt und eingeschränkt wird.

## Der Transcendentalen Dialectik

### Zweytes Buch.

#### Von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Man kann sagen, der Gegenstand einer bloßen transcenden-  
talen Idee sey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich  
diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ur-  
sprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist  
auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft  
adäquat seyn soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher,  
welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich ge-  
macht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger  
Gefahr des Mißverständnisses, ausdrücken, wenn [397] man  
sagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine  
Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können.

Nun beruhet wenigstens die transcendente (subjective)  
Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch  
einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht  
werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empiri-  
schen Prämissen enthalten, und vermittelt deren wir von etwas,  
das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch  
keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unver-  
meidlichen Schein, objective Realität geben. Dergleichen  
Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünf-  
telnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Ver-  
anlassung wegen, wohl den letzteren Namen führen können,  
weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern  
aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisti-  
cationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft  
selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich  
nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den  
Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwangt  
und äfft, niemals völlig los werden kann.

!

Das wäre!

Dieser dialectischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreier-  
 ley Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf die ihre Schlusssätze  
 auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Classe schließe  
 ich von dem transcendentalen [398] Begriffe des Subjects, der  
 nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses 5  
 Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen  
 Begriff habe. Diesen dialectischen Schluß werde ich den trans-  
 scendentalen Paralogismus nennen. Die zweyte Classe der  
 vernünftelnenden Schlüsse ist auf den transcendentalen Begriff  
 der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer 10  
 gegebenen Erscheinung überhaupt, angelegt, und ich schließe  
 daraus, daß ich von der unbedingten synthetischen Einheit der  
 Reihe auf einer Seite, jederzeit einen sich selbst widersprechen-  
 den Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden  
 Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den 15  
 Zustand der Vernunft bey diesen dialectischen Schlüssen, werde  
 ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich schließe  
 ich, nach der dritten Art vernünftelnender Schlüsse, von der Totali-  
 tät der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir  
 gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische 20  
 Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge über-  
 haupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transcenden-  
 ten Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches  
 ich durch einen transcendenten Begriff noch weniger kenne,  
 und von dessen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Be- 25  
 griff machen kann. Diesen dialectischen Vernunftschluß werde  
 ich Ideal der reinen Vernunft nennen.

[398] Bis hieher zählt die erste Ausgabe nur 340 S. gegenwärtige also  
 58 S. mehr: sie hat dennoch nur 26 S. mehr als die erste: denn in der ersten  
 hat das folgende Hauptstück 31 S. mehr sind also hier 58 Seiten mehr  
 aber 31 „ weniger

Differenz 27 Seiten

und eine Seite ist am Ende durch kleinen Druck compensirt. ¶

[399] ¶ Daraus ist zu schließen, daß was die erste Ausgabe mehr hat,  
 allein in gegenwärtigem Hauptstück und in kleinen Stücken p. 24 u. 28  
 der ersten Auflage, siehe hier p. 129, besteht, welches also in der ersten  
 Ausgabe zu lesen. Dagegen ist in allem übrigen diese Ausgabe reichhaltiger.  
 Fehlt ihr jedoch die Vorrede und die Einleitung der ersten Ausgabe.

[398] Einleitung hat	hier 14 S. mehr	
transcendentale Aesthetik	„ 7 „ „	p. 48 $\frac{1}{2}$ Seite mehr
p 109—115	„ $6\frac{1}{2}$ „ „	p. 40 $1\frac{1}{2}$ S.
	$27\frac{1}{2}$ Seiten.	p. 129—169 5 S. mehr.



[399]

Des  
Zweiten Buchs  
der transcendentalen Dialectik  
Erstes Hauptstück.

Von den  
Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle. Ein transcendentaler Paralogismus aber hat einen transcendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft keinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion bey sich führen. [405] —————

Läge unserer reinen Vernunftserkenntniß von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das cogito, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hülfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes seyn würde, und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Ein[406]fachen zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodictisch zu lehren; sie wäre also keine rationale Psychologie.

Da nun der Satz: Ich denke, (problematisch genommen,) die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält, und alle Categorien als ihr Vehikel begleitet; so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen bloß transcendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem critischen Auge verfolgen, doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen lassen. ¶

Zuörderst kann folgende allgemeine Bemerkung unsere Aufmerksamkeit auf diese Schlußart schärfen. Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseyns, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich

Dieses Hauptstück ist in der ersten Ausgabe grade noch ein Mal so lang: (die übrigen folgenden Abschnitte sind aber, der Länge nach, denen der ersten Ausgabe gleich: bis zum Ende.) Der Anfang ist mit der ersten Auflage gleichlautend bis p. 406, wo es angemerkt.

¶ Hier fängt die Abweichung von der ersten Ausgabe an und Alles lautet anders, — bis p. 432. —

Aber kann ich nicht dadurch daß ich bloß anschau einen Gegenstand

<sup>41</sup> Nach „gegebene“ mit Tinte ein ! eingefügt.

erkennen? Erkennt irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Anschauung der Function des Denkens bestimmt, bewußt bin. Alle modi des Selbstbewußtseyns im Den[407]ken, an sich, sind daher 5 noch keine Verstandesbegriffe von Objecten, (Categorien) sondern bloße logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben. Nicht das Bewußtseyn des Bestimmenden, sondern nur die des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner inneren 10 Anschauung (so fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäß verbunden werden kann), ist das Object.

1) In allen Urtheilen bin ich nun immer das bestimmende Subject desjenigen Verhältnisses, welches das Urtheil aus- 15 macht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject, und als etwas, was nicht bloß wie Prädicat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodictischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich, als Object, ein, für mich, selbst bestehendes Wesen, oder 20 Substanz sey. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (so fern ich bloß das denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

2) Daß das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken 25 ein Singular sey, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das [408] bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sey, welches ein synthetischer 30 Satz seyn würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bey mir nicht anders als sinnlich seyn können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, daß das Ich im Denken einfach sey. Es wäre auch wunder- 35 bar, wenn ich das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um in dem was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sey; noch mehr aber, ob diese auch einfach seyn könne, (wie bei den Theilen der Materie) hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung, 40 gegeben würde.

[410] — — — — —

\* „die“ mit Tinte durchstrichen und „der“ darüber geschrieben.

\*\* Mit Tinte das „ich“ durchstrichen.

In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird.

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject, und ist also Substanz.

[411] Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird per Sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluß die Conclusion gefolgert.

[412] Daß diese Auflösung des berühmten Arguments in einem Paralogism so ganz richtig sey, erhellet deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze und den Abschnitt von den Noumenen hiebei nachsehen will, da bewiesen worden, daß der Begriff eines Dinges, was für sich selbst als Subject, nicht aber als bloßes Prädicat existiren kann, noch gar keine objective Realität bey sich führe, d. i. daß man nicht wissen könne, ob ihm überall ein Gegenstand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer solchen Art zu existieren nicht einsieht, folglich daß es schlechterdings keine Erkenntniß abgebe. Soll er also unter der Benennung einer Substanz ein Object, das gegeben werden kann, anzeigen; soll er ein Erkenntniß werden: so muß eine beharrliche Anschauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenstand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden.

[413] —————

### Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele.

Dieser scharfsinnige Philosoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewiesen werden soll, daß die Seele (wenn man einräumt, sie sey ein einfaches Wesen) nicht durch

<sup>21</sup> In „einem“ mit Tinte „m“ in „n“ verbessert.

Zertheilung zu seyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Absicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu sichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daseyns durch Verschwinden annehmen könnte. In seinem Phädon suchte er nun diese Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung seyn 5 würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er sich zu beweisen getraute, ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu seyn, weil, da es gar nicht vermindert werden, und also nach und nach etwas an seinem Daseyn verlieren und so all[414]mählig in Nichts verwandelt werden könne, (indem es keine Theile, also 10 auch keine Vielheit in sich habe,) zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges außer 15 einander, mithin keine extensive Größe enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existirenden, intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Daseyn ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abzu- 20 nehmen, und so die vorgebliche Substanz, (das Ding, dessen Beharrlichkeit nicht sonst schon fest steht,) obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmähliche Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte, (mithin durch Elanguescenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen, in Nichts verwandelt werden 25 könne. Denn selbst das Bewußtseyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann,\*) folglich auch das Vermögen sich seiner bewußt [415] zu seyn, und so alle übrigen Vermögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloß

!! \*) Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtseyn 30 einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseyns, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunkeln Vorstellungen anzutreffen seyn, weil ohne alles Bewußtseyn wir in der Verbindung dun[415]keler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den 35 Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasiren zugleich greift,) zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtseyn zum Bewußtseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur 40 Unterscheidung, aber nicht zum Bewußtseyn des Unterschiedes zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also giebt es unendlich viele Grade des Bewußtseyns bis zum Verschwinden.

Mit Tinte nach „bloß“ „en“ eingefügt.



Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen, und selbst un-  
erweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das den-  
kende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äußerer  
Sinne ist, für sich klar ist, womit aber dem rationalen Psycho-  
5 logen gar nicht Gnüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit  
derselben selbst über das Leben hinaus aus bloßen Begriffen  
zu beweisen unternimmt.\*)

\*) Diejenigen, welche, um eine neue Möglichkeit auf die  
Bahn zu bringen, schon genug gethan zu haben glauben, wenn  
10 sie darauf trohen, daß man ihnen keinen Widerspruch in ihren  
Voraussetzungen zeigen könne, (wie diejenigen insgesammt sind,  
die die Möglichkeit des Denkens, wovon sie nur bei den empiri-  
schen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beispiel ha-  
ben, auch nach dessen Aufhörung [416] einzusehen glauben)  
15 können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindesten  
kühner sind, in große Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen  
ist die Möglichkeit der Theilung einer einfachen Substanz in  
mehrere Substanzen, und umgekehrt das Zusammenfließen  
(Coalition) mehrerer in eine einfache. Denn, obzwar die Theil-  
20 barkeit ein Zusammengesetztes voraussetzt, so erfordert sie doch  
nicht nothwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, son-  
dern bloß von Graden (der mancherley Vermögen) einer und  
derselben Substanz. Gleichwie man sich nun alle Kräfte und  
Vermögen der Seele, selbst das des Bewußtseyns, als auf die  
25 Hälfte geschwunden denken kann, so doch, daß immer noch Sub-  
stanz übrig bleibe; so kann man sich auch diese erloschene Hälfte  
als aufbehalten, aber nicht in ihr, sondern außer ihr, ohne Wider-  
spruch vorstellen, nur daß, da hier alles, was in ihr nur immer  
real ist, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Existenz der-  
30 selben, so, daß nichts mangelt, halbirt worden, außer ihr als-  
denn eine besondere Substanz entspringen würde. Denn die  
Vielheit, welche getheilt worden, war schon vorher, aber nicht  
als Vielheit der Substanzen, sondern jeder Realität, als Quan-  
tum der Existenz in ihr, und die Einheit der Substanz war nur  
35 eine Art zu existiren, die durch diese Theilung allein in eine  
Mehrheit der [417] Subsistenz verwandelt werden. So könnten  
aber auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zu-  
sammenfließen, dabey nichts verlohren gieng, als bloß die Mehr-  
heit der Subsistenz, indem die eine den Grad der Realität aller  
40 vorigen zusammen in sich enthielte, und vielleicht möchten die  
einfachen Substanzen, welche uns die Erscheinung einer Materie  
geben, (freylich zwar nicht durch einen mechanischen oder chemi-  
schen Einfluß auf einander, aber doch durch einen uns un-  
bekannten, davon jener nur die Erscheinung wäre,) durch der-  
45 gleichen dynamische Theilung der Elternseelen, als inten-  
siver Größen, Kinderseelen hervorbringen, indessen, daß jene  
ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von

Nehmen wir nun unsere obige Sätze, wie sie auch als für alle denkende Wesen gültig in der rationalen Psychologie als System genommen werden müssen, in synthetischem Zusammenhange, und gehen, von der Kategorie der Relation, mit dem Satz: alle den[417]kende Wesen sind, als solche, Substanzen, 5 rückwärts die Reihe derselben, bis sich der Cirkel schließt, durch, so stoßen wir zuletzt auf die Existenz derselben, deren sie sich in diesem System, unabhängig von äußeren Dingen, nicht allein bewußt sind, sondern diese auch (in Ansehung [418] der Beharrlichkeit, die nothwendig zum Charakter der Substanz gehört,) 10 aus sich selbst bestimmen können. Hieraus folgt aber, daß der Idealismus in eben demselben rationalistischen System unvermeidlich sey, wenigstens der problematische, und, wenn das Daseyn äußerer Dinge zu Bestimmung seines eigenen in der Zeit gar nicht erforderlich ist, jenes auch nur ganz umsonst an- 15 genommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Dies gilt bloß in Beziehung auf die von Kant oben p 274 aufgestellte Widerlegung des Idealismus.

Verfolgen wir dagegen das analytische Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der schon ein Daseyn in sich schließt, als gegeben, mithin die Modalität, zum Grunde liegt, und zer- 20 gliedern ihn, um seinen Inhalt, ob und wie nämlich dieses Ich im Raum oder der Zeit bloß dadurch sein Daseyn bestimmt, zu erkennen, so würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie diese gedacht 25 wird, nachdem alles, was dabey empirisch ist, abgesondert [419] worden, das was einem denkenden Wesen überhaupt zukommt gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

derselben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinnsten den mindesten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, 30 auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingegeschärft, von den Kategorien (als der der Substanz) keinen andern als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationalist aus dem bloßen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, 35 ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, bloß weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt, statt daß [418] er besser thun würde, zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der Materialist, 40 ob er gleich eben so wenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt seyn, sich seines Grundsatzes, mit Behauptung der formalen Einheit des ersteren, zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen?

1. Ich denke,

2. als Subject,

3. als einfaches Subject,

4. als identisches Subject.

in jedem Zustande meines Denkens.

5 Weil hier nun im zweiten Satze nicht bestimmt wird, ob ich nur als Subject und nicht auch als Prädicat eines andern existiren und gedacht werden könne, so ist der Begriff eines Subjects hier bloß logisch genommen, und es bleibt unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die absolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für sich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjects Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe. Die Apperception ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raum nichts Reales was einfach wäre; denn Punkte (die das einzige Einfache im Raume ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Also folgt daraus [420] die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjects, Beschaffenheit aus Gründen des Materialisms. Weil aber mein Daseyn in dem ersten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt, ein jedes denkendes Wesen existirt, (welches zugleich absolute Nothwendigkeit, und also zu viel, von ihnen sagen würde,) sondern nur: ich existire denkend; so ist er empirisch, und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseyns bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, so fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist; so ist die Art, wie ich existire, ob als Substanz oder als Accidens, durch dieses einfache Selbstbewußtseyn gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daseyns untauglich ist, so ist der Spiritualism zu derselben eben sowohl unzureichend, und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sey, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie sollte es auch möglich seyn durch die Einheit des Bewußtseyns, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unser Daseyn im Leben) hinaus zu kommen, und so gar unsere Erkenntniß auf die Natur aller denkenden Wesen überhaupt [421] durch den empirischen, aber in Ansehung aller

Siehe Pandect: p. 193.

Art der Anschauung unbestimmten, Sag, Ich denke, zu erweitern?

Es giebt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooß zu werfen, andere Seits sich nicht in dem, für uns im Leben grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren practischen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche.

Man siehet aus allem diesem, daß ein bloßer Mißverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewußtseyns, welche den Categorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Kategorie [422] der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Categorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Categorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtseyn, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Eben so kann das Subject, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, sein eigen Daseyn in der Zeit dadurch nicht bestimmen, und wenn das letztere nicht seyn kann, so kann auch das erstere als Bestimmung seiner selbst (als denkenden Wesens überhaupt) durch Categorien nicht stattfinden. \*)

zu existierenden,  
so lang sie denken;  
nichts mehr.

\*) Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und enthält den Satz: Ich existire, in sich. Ich kann aber nicht sagen: alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt, (weil sonst der Obersatz: alles, was denkt, existirt, voraus-



[423] So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniß, so weit es der speculativen Philosophie verdankt werden soll, [424] in getäuschte Erwartung; woben gleichwohl die Strenge der Critik dadurch, daß sie zugleich die Unmöglichkeit beweiset, von einem Gegenstande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatisch auszumachen, der Vernunft bey diesem ihrem Interesse den ihr nicht unwichtigen Dienst thut, sie eben sowohl wider alle möglichen Behauptungen des Gegentheils in Sicherheit zu stellen; welches nicht anders geschehen kann, als so, daß man entweder seinen Satz apodictisch beweiset, oder, wenn dieses nicht gelingt, die Quellen dieses Unvermögens aufsucht, welche, wenn sie in den nothwendigen Schranken unserer Vernunft liegen, alsdann jeden Gegner gerade demselben Gesetze der Entfagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung unterwerfen müssen.

Negativa non  
eigent demonstratio

Gleichwohl wird hiedurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit, der Annnehmung eines künftigen Lebens, nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen practischen Vernunftgebrauchs, hiebey nicht das mindeste verlohren; denn der bloß speculative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß haben können. Er

gehen müßte), sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfin[423]dung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Object, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sey, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existirt, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu bemerken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht statt finden, und das empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.

ist so auf einer Haarespitze gestellt, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebauet werden könnte. Die Beweise, die für die Welt 5 brauchbar sind, bleiben hie[425]ben alle in ihrem unvermindertem Werthe, und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Annahmen an Klarheit und ungekünstelter Ueberzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine 10 Ordnung der Natur ist, versetzen, die dann aber zugleich, als practisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeschränkt zu seyn, die erstere und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. Nach der Analogie mit der 15 Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatz annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch unproportionirtes, mithin unzweckmäßiges anzutreffen, sondern als seiner Bestimmung im Leben genau an- 20 gemessen sey, zu urtheilen, müßte der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf seyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich 25 das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere sogar das bloße Bewußtseyn der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bey Ermangelung aller Vortheile, [426] selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über alles hoch- 30 schätzen lehrt, und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtthung auf viele Vortheile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der 35 Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtseyn einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn mir es gleich aufgeben 40 müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen.

<sup>20</sup> „als“ mit Tinte in „alles“ verbessert.

### Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogisms.

Der dialectische Schein in der rationalen Psychologie beruht  
 5 auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen  
 Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe  
 eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum  
 Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller  
 wirklichen Erfahrung abstrahire, und schließe daraus, daß ich mich  
 10 meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den em[427]piri-  
 schen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich  
 verwechsle ich die mögliche Abstraction von meiner empirisch  
 bestimmten Existenz mit dem vermeynten Bewußtseyn einer  
 abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst,  
 15 und glaube das Substantiale in mir als das transcendente  
 Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußt-  
 seyns, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Er-  
 kenntniß, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper  
 20 zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie,  
 wovon hier die Rede ist, weil sie die Persönlichkeit der Seele  
 auch außer dieser Gemeinschaft (nach dem Tode) zu beweisen die  
 Absicht hat, und also im eigentlichen Verstande transcendent  
 ist, ob sie sich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beschäftigt,  
 25 aber nur so fern es aufhört ein Gegenstand der Erfahrung zu  
 seyn. Indessen kann auch hierauf nach unserem Lehrbegriffe  
 hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit,  
 welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der  
 vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren  
 30 Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da  
 jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Be-  
 dingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß  
 beiderley Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich,  
 sondern nur, so fern eines dem andern äußerlich erscheint,  
 35 von [428] einander unterscheiden, mithin das, was der Er-  
 scheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt,  
 vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte, so verschwindet diese  
 Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie  
 überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey,  
 40 welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie, und, wie  
 der Leser, nach dem was in der Analytik von Grundkräften und  
 Vermögen gesagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen  
 Zweifel auch außer dem Felde aller menschlichen Erkenntniß  
 liegt.

(auch der Geist den  
 Körpern??)

Allgemeine Anmerkung,  
den Uebergang von der rationalen Psychologie  
zur Cosmologie betreffend.

Der Satz: Ich denke, oder, ich existire denkend, ist ein empiri-  
f ist aber die Bedin- scher Satz. f Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, 5  
gung aller a priori- folglich auch das gedachte Object als Erscheinung, zum Grunde,  
schen Sätze. und so scheint es als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz  
und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, \*  
und auf solche Weise unser Bewußtseyn selbst, als bloßer Schein  
in der That auf nichts gehen müßte. 10  
[432] — — — — —

Der  
Transcendentalen Dialectik

Erste Auflage wie-  
der gleichlautend

Zweytes Buch.

Zweytes Hauptstück.

15

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Seine Lieblings-  
Vorstellung.

Wir haben in der Einleitung zu diesem Theile unseres Werks  
gezeigt: daß aller transcendente Schein der reinen Vernunft  
auf dialectischen Schlüssen beruhe, deren Schema die Logik in  
den drey formalen Arten der Vernunftschlüsse überhaupt an die 20  
Hand giebt, so wie etwa die Categorien ihr logisches Schema in  
den vier Functionen aller Urtheile antreffen.  
[435] — — — — —

Der  
Antinomie der reinen Vernunft

25

Erster Abschnitt.

System der cosmologischen Ideen.

Um nun diese Ideen nach einem Princip mit systematischer  
Präcision aufzählen zu können, müssen wir Erstlich bemerken,  
daß nur der Verstand es sey, aus welchem reine und transcen- 30  
dentale Begriffe entspringen können, daß die Vernunft eigent-



lich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den Verstandesbegriff, von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung, frey mache, und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben, zu erweitern suche. Dieses geschieht dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fodert und dadurch die Kategorie zur transcendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absolute Vollständigkeit zu geben.

[438] — — — — —

Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Stelle der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entfernteren Bedingungen, die regressiv, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächsten Folge zu den entfernteren, fortgeht, die progressiv Synthesis nennen. Die erstere geht in antecedentia, die zweyte in consequentia. Die cosmologischen Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis und gehen in antecedentia, nicht in consequentia. Wenn dieses letztere geschieht, so ist es ein willkürliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.\*

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, so nehmen wir zuerst die zwey ursprünglichen quanta aller unserer Anschauung, Zeit und Raum. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher sind in ihr, in Ansehung einer gegebenen Gegenwart, die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von dem consequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterscheiden. Folglich geht die transcendentale Idee, der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht.

Die welche mit der Quantität als Kategorie nicht den mindesten Zusammenhang hätten, wenn man beliebt hätte den Umfang des Subjekts im Urtheil, statt durch das Wort Quantität, durch irgend ein andres eben so passendes auszudrücken, wie etwa vollendete oder unvollendete Abstraktion, Allgemeinheit oder Einschränkung des Begriffs u. a. m.

\* „unter“ mit Bleistift durchstrichen.

15 „Stelle“ mit Tinte durchstrichen und „Seite“ darüber geschrieben.

Das ist er allerdings, aber gegenseitig.

Was aber den Raum betrifft, so ist in ihm an sich selbst kein Unterschied des Progressus vom Regressus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem seine Theile insgesamt zugleich sind. Den gegenwärtigen Zeitpunkt konnte ich in Ansehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derselben, ansehen, weil dieser Augenblick nur durch die verflossene Zeit (oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit) allererst entspringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, sondern benachbarte sind, so ist ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, so wie die Zeit, an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Synthesis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, ist doch successiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieser Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füße in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugegeben immer die Bedingung von der Grenze der vorigen sind, so ist das Messen eines Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen, nur daß die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an sich selbst nicht unterschieden ist, folglich regressus und progressus im Raume einerley zu seyn scheint. Weil indessen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, sondern nur begrenzt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum in so fern auch als bedingt ansehen, der einen andern Raum als die Bedingung seiner Grenze voraussetzt, und so fortan. In Ansehung der Begrenzung ist also der Fortgang im Raume auch ein Regressus, und die transcendente Idee der absoluten Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben sowohl nach der absoluten Totalität der Erscheinung im Raume, als der in der verflossenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich sey, wird sich künftig bestimmen lassen.

Es ist eine Erschleierung zu sagen, das Verhältniß der Theile zum Ganzen sei das des Bedingten zur Bedingung. Die Verführung darauf, daß wenn die Theile weggedacht werden, auch

Zweitens, so ist die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen sind, so daß hier eine regressiv Synthesis statt findet, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nämlich das Einfache, verschwindet, statt finden kann. Folglich ist hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortschritt zum Unbedingten.

[441] Drittens, was die Categorien des realen Verhältnisses unter den Erscheinungen anlangt, so scheidet sich die Kategorie der Substanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transcendentalen Idee; *F* d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Ansehung ihrer, regressiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen sind (so fern sie einer einzigen Substanz inhärenten) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Ansehung der Substanz aber sind sie derselben eigentlich nicht subordinirt, sondern die Art zu existiren der Substanz selber. Was hiebei noch scheinen könnte eine Idee der transcendentalen Vernunft zu seyn, wäre der Begriff von Substantiale. Allein, da dieses nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistirt, so fern man an ihm bloß das transcendente Subject ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erscheinungen ist, so ist klar, daß das Substantiale kein Glied in derselben ausmachen könne. Eben dasselbe gilt auch von Substanzen in Gemeinschaft, welche bloße Aggregate sind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem sie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit subordinirt sind, welches man wohl von den Räumen sagen konnte, deren Grenze niemals an sich, sondern immer durch einen andern Raum bestimmt war. Es bleibt also nur die Kategorie der Causalität übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man [442] von der letzteren als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufsteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, so fern das Zufällige im Daseyn jederzeit als bedingt angesehen werden muß und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weist, darunter es nothwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft.

Es sind demnach nicht mehr, als vier cosmologische Ideen, nach den *F* vier Titeln der Categorien, wenn man diejenige aushebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig bey sich führen.

das Ganze weggedacht wird, gilt nicht: denn sie beruht bloß auf dem Satz vom Widerspruch, nicht auf dem vom Grunde, aus welchem alles Verhältniß von Bedingungen fließt: nämlich nachdem ich willkürlich das Ganze in Theile getheilt habe, kann ich diese nicht aufheben (nach dem Satz vom Widerspruch) ohne auch das Ganze aufzuheben: weil alle Theile und das Ganze nur Eines sind. Die Theile und das Ganze bedingen sich nicht anders als wie jeder Begriff sich selbst bedingt, d. h. nicht zugleich bejaht und verneint werden kann.

!

*F* ist doch die transcendente Idee der Seele oben daraus abgeleitet!

*F* nach dem Bett des Prokrustes.

[443]

1.

Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

1. Kategorie der Quantität oder Raum und Zeit.

	2.	3.	
2. Kategorie der Qualität.	Die absolute Vollständigkeit	Die absolute Vollständigkeit	
3. Kategorie der Relation.	der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.	der Entstehung einer Erscheinung überhaupt.	5
	4.		
4. Kategorie der Modalität.	Die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung.		10

Zuerst ist hiebei anzumerken: daß die Idee der absoluten Totalität nichts andres, als die Exposition der Erscheinungen betreffe, mithin nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier also Erschei- 15  
nungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne. 20

Zweitens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieser, reihenweise, und zwar regressiv [444] fortgesetzten Synthesis der Bedingungen, sucht, gleichsam die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen. Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in 25  
der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigsten zum voraus, nicht wissen, ob eine solche bey Erscheinungen auch möglich sey. Wenn man sich alles durch 30  
bloße reine Verstandesbegriffe, ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung, vorstellt, so kann man geradezu sagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander subordinirter Bedingungen gegeben sey; denn jenes ist allein durch diese gegeben. Allein bei Erscheinungen ist eine be- 35  
sondere Einschränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nämlich durch die successive Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, die im Regressus vollständig seyn soll. Ob diese Vollständigkeit nun sinnlich möglich 40  
sey, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, unangesehen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empirische Begriffe zu verknüpfen.



Also, da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen in der Erscheinung (nach Anleitung der Categorien, die sie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, vorstellen das Unbedingte nothwendig  
 5 enthal[445]ten ist, man mag auch unausgemacht lassen, ob und wie diese Totalität zu Stande zu bringen sey: so nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte, es sey der ganzen Reihe, oder eines Theils derselben, zur Endabsicht hat.

10 Dieses Unbedingte kann man sich nun denken, entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt, und nur das Ganze derselben schlecht-  
 hin unbedingt wäre, und denn heißt der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem  
 15 die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, er selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht.\*) In dem ersteren Falle ist die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet und kann nur potentialiter unendlich  
 20 genannt werden. Im zwey[446]ten Falle gibt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Welt-  
 anfang, in Ansehung des Raums die Weltgrenze, in Ansehung der Theile, eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbst-  
 25 thätigkeit (Freiheit), in Ansehung des Daseyns veränder-  
 licher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heißt.

Wir haben zwey Ausdrücke: Welt und Natur, welche bis-  
 weilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathema-  
 30 tische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Syn-  
 thesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Thei-  
 lung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur\*\*) genannt, so fern

\*) Das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem  
 gegebenen Bedingten ist jederzeit unbedingt; weil außer ihr  
 35 keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt  
 seyn könnte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit untersucht werden muß, und zwar in Be-  
 ziehung auf die Art, wie das Unbedingte als die eigentliche  
 40 transscendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten  
 seyn mag.

\*\*) Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem

\* Nach „Bedingten“ die Klammer ) mit Tinte geschlossen.

umgekehrt!!

Giebt's denn, bei allen Göttern! eine andere Naturnothwendigkeit als die der Wirkung aus der Ursache? und ist nicht eben diese das Bedingte?

sie als ein dynamisches Ganze betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als [447] eine Größe zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Daseyn der Erscheinungen siehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande Naturursache. Das Bedingte im Daseyn überhaupt heißt zufällig und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen kann Naturnothwendigkeit heißen.

[448] — — — — —

Der  
Antinomie der reinen Vernunft  
Zweiter Abschnitt.  
Antithetik der reinen Vernunft.

15

[454]

Die Antinomie  
Erster Widerstreit

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis.

Dieser Beweis ist offenbar grundlos: er beweist bloß, daß das Ende einer unendlichen Reihe ein Widerspruch ist: nicht aber daß eine anfangslose Reihe kein Ende haben kann, und noch weniger daß es keine Reihe von Zuständen ohne Anfang und ohne Ende geben kann. Der Beweis der Antithese ist aber richtig.

Siehe die 6te Seite von dieser.

Denn, man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgenden Zustände der Dinge in der Welt verfloßen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn kann. Also ist eine unendlich verfloßene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseyns, welches zuerst zu beweisen war.

In Ansehung des zweiten nehme man wiederum das Gegenheil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganze

innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese, vermöge eines innern Principis der Causalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers u. und bedient sich dieses Wortes nur adjective; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganze in Gedanken.

der reinen Vernunft.

[455]

der transcendentalen Ideen.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume,  
5 sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein  
Daseyn ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht  
ist, so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt nicht  
10 war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein  
Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer  
solchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterscheidende  
Bedingung des Daseyns, vor die des Nichtseyns, an sich hat  
(man mag annehmen, daß sie von sich selbst, oder durch eine  
15 andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche  
Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen  
Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit  
unendlich.

Was das zweyte betrifft, so nehme man zuvörderst das  
20 Gegentheil an: daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich  
und begrenzt ist, so befindet sie sich in einem leeren Raum, der  
nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniß der  
Dinge im Raum, sondern auch der Dinge zum Raume an-  
getroffen werden. 7 Da nun die Welt ein absolutes Ganze ist,  
25 außer welchem kein [457] Gegenstand der Anschauung, und

7 Nein, weil ein  
Verhältniß zu einer  
unendlichen Größe  
eine logische Un-  
möglichkeit ist, und,  
mit einer unend-  
lichen Größe ver-  
glichen, die größte  
gegebene nicht grö-  
ßer als die kleinste  
gegebene ist.

Das Zweite be-  
weist weiter nichts,  
als daß der Begriff  
ein Ganzes schon  
Gränzen voraus-  
setzt; man also von  
ihm keinen Gebrauch  
machen darf, wenn  
man nicht die Welt  
begränzt denken  
will; wozu gar kein  
Grund da ist, ausge-  
nommen der, daß es  
uns an Geduld und  
Muße fehlt eine  
dem Raum nach un-  
endliche Welt zu  
imaginiren: dieser  
nämliche Grund ist  
auch der einzige für  
die Begrenzung der  
Welt in der Zeit.

Es folgt bloß daß  
das Prädikat ver-  
flossen seyn der Un-  
endlichkeit wider-  
spricht, sonst nichts.

von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun können wir die  
Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewissen Grenzen  
jeder Anschauung gegeben wird,\*) auf keine [456] andere Art,  
als nur durch die Synthesis der Theile, und die Totalität eines  
solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch  
wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst gedenken.\*\*)  
Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein  
Ganzes zu denken, müßte die successive Synthesis der Theile  
einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine un-  
endliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexistirenden  
Dinge, als abgelaufen angesehen werden; welches unmöglich ist.  
Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht  
als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich ge-  
geben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich der Ausdehnung  
im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen  
eingeschlossen; welches das zehnte war.

[458]

Anmerkung zur ersten Antinomie.

I. zur Thesis.

[460]

Der wahre (transcendentale) Begriff der Unendlichkeit  
ist: daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung  
eines Quantum niemals vollendet seyn kann.\*\*\*) Hieraus folgt  
ganz sicher, daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden  
Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeit-  
punkte nicht verflossen seyn kann, die Welt also einen Anfang  
haben müsse. †

In Ansehung des zweiten Theils der Thesis fällt die Schwie-  
rigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe,

\*) Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes  
anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totali-  
tät desselben durch Messung, d. i. die successive [456] Synthesis  
seiner Theile, construiren zu dürfen. Denn die Grenzen be-  
stimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehreres ab-  
schneiden.

\*\*) Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts Unde-  
res, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile,  
weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche  
in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir  
diesen nur durch die Synthesis der Theile, bis zur Vollendung  
des Unendlichen, wenigstens in der Idee fassen können.

\*\*\*) Dieses enthält dadurch eine Meng (von gegebener Ein-  
heit), die größer ist als alle Zahl, welches der mathematische  
Begriff des Unendlichen ist.



mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich.\*)

[462] II. Anmerkung zur Antithesis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltbegriffs beruht darauf: daß im entgegengesetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgrenze ausmachen müßte. Nun ist mir nicht unbekannt, daß wider diese Consequenz Ausflüchte gesucht werden, indem man vorgiebt: es sey eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wohl möglich, ohne daß man eben eine absolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen absoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich ist. Ich bin mit dem letztern Theile dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnizischen Schule ganz wohl zu-

\*) Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine, seiner Form gemäße empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des Andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zween Stücke außer dem anderen setzen (Raum außerhalb allen Erscheinungen) so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander welche niemals wahrgenommen werden kann und also auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges ist.

Das heißt doch wohl sich erbarmlich aus der Sache ziehn! Es wird bloß bewiesen daß zwischen einer endlichen und einer unendlichen Größe von keinem Verhältniß die Rede seyn kann. Die Wahrheit ist übrigens diese: in der Zeit kann keine erfüllte an eine leere ihr vorhergehende grenzen: die Theile der erfüllten Zeit geben also nothwendige Anweisungen auf die ihnen vorhergegangenen. Im Raum aber setzt kein erfüllter Theil desselben einen andern nothwendig als gefüllt voraus: es ist folglich a priori durchaus nicht zu entscheiden ob die Welt dem Raume nach Gränzen habe oder keine.

F. Letzteres aber ist möglich, ersteres nicht: denn jede gefüllte Zeit, setzt, vermöge des Gesetzes der Causalität, die ihr vorhergehende auch als gefüllt voraus. Nicht so der Raum.

d. h. Totalität setzt Gränzen und Gränzen Totalität voraus: beide zusammen aber werden willkürlich vorausgesetzt.

zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt ist zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer solchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche diese Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen, müssen wir von unserem Begriffe Rechen- 5 schaft geben, der in solchem Falle nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Theile gehen kann, sondern die Möglichkeit eines Ganzen dadurch die successive Synthesis der Theile darthun muß. Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: so kann man sich nicht vor ihr, und mit- 10 hin auch nicht durch sie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität selbst in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Theile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben ist, unmöglich.

[459]

Der Antinomie 15  
zweiter Widerstreit

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache, 20 oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Beweis.

In der Thesis liegt eine *petitio principii*, nämlich der Begriff zusammenge- setzt, aus dem freilich Alles übrige folgt. Er selbst aber ist eine ganz grundlose Annahme, so wie folglich auch die Thesis selbst. „Jede Substanz ist zusammenge- 30 setzt“ ist der

Denn, nehmet, an, die zusammengesetzten Substanzen beständen nicht aus einfachen Theilen; so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammen- 25 gesetzter Theil, und (da es keine einfachen Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas, ohne alle Zusammensetzung bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren 30 Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bey diesen die Zusammensetzung nur

\* „da“ von „dadurch“ mit Tinte durchstrichen.

frieden. Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut  
 5 (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Daseyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände. Dinge also, als Erscheinungen, bestimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten desselben (Größe und Verhältniß) machen sie  
 10 es, daß diese oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum, er sei voll oder leer\*) durch Erscheinungen  
 15 begrenzt, Erschei[461]nungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer denselben begrenzt werden. ¶ Eben dieses gilt auch von der Zeit. Alles dieses nun zugegeben, so ist gleichwohl unstreitig: daß man diese zwei Umdinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus an-  
 20 nehmen müsse, wenn man eine Weltgrenze, es sey dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

Leeres Geschwäh.

¶ Sie belieben zu scherzen.

### der reinen Vernunft der transscendentalen Ideen.

[463]

25

## Antithesis.

Rein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

conf: p 541.

## Beweis.

30 Setzet: ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zusammensetzung aus Substanzen, nur im Raume möglich ist: so muß aus so viel Theilen das Zusammengesetzte bestehen, aus eben so viel Theilen auch der Raum bestehen, den  
 35 es einnimmt. Nun besteht der Raum nicht aus einfachen Thei-

Welch confuser Galimathias statt der einfachen Wahrheit: „wir wissen a priori daß der Raum ins Unendliche theilbar ist, folglich auch mit ihm alles was ihn erfüllt.

\*) Man bemerkt leicht, daß hierdurch gesagt werden wolle: der leere Raum, sofern er durch Erscheinungen begrenzt [461] wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widerspreche wenigstens nicht den transscendentalen Principien  
 40 und könne also in Ansehung dieser eingeräumt (obgleich darum seine Möglichkeit nicht sofort behauptet) werden.

Satz, der zu beweisen wäre, aber nie bewiesen werden kann, folglich auch nicht, daß es einfache Theile giebt. Die unendliche Theilbarkeit der Materie folgt unwidersprechlich und ohne Antinomie, aus der des Raumes und diese ist a priori gewiß.

eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als für sich beharrliche Wesen, bestehen müssen). Da nun [464] dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweyte übrig: daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Theilen bestehe.

5

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgesamt einfache Wesen seyn, daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand derselben sey, und daß, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isolieren können, doch die Vernunft sie als die ersten Subjecte aller Composition, und mithin, vor derselben, als einfache Wesen denken müsse.

10

[466]

Anmerkung zur zweyten Antinomie.

## I. Zur Thesis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substantielles Ganze, als das eigentliche Compositum, d. i. diejenige zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches absondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen, weil die Theile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich ist. Er würde allenfalls ein Compositum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieses ist nur Subtilität. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) ist, so muß, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes, (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Raum und [468] Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zustande einer Substanz gehöret, ob es gleich eine Größe hat, (z. B. die Veränderung,) besteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluß vom Zusammengesetzten auf das Einfache gilt nur von für sich selbst bestehenden Dingen. Accidenzen aber des Zustandes, bestehen nicht für sich selbst. Man kann also den Beweis für die Nothwendigkeit des Einfachen, als dem Bestandtheile alles substantiellen Zusammengesetzten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich dadurch verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zusammengesetzte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmalen schon geschehen ist.

35

40

Grad der Veränderung ist ein hölzernes Eisen.



len, sondern aus Räumen. Also muß jeder Theil des Zusammen-  
 gesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile  
 aber alles Zusammengesetzten sind einfach. Also nimmt das  
 Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen  
 5 Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannig-  
 faltige in sich fasset, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als  
 ein reales Zusammengesetzte, nicht aus Accidenzen, (denn die  
 können nicht ohne Substanz außer einander seyn), mithin aus  
 Substanzen, so würde das Einfache ein substantielles Zusammen-  
 10 gesetzte seyn; welches sich widerspricht.

[467]

## II. Anmerkung zur Antithesis.

[471] Die zweyte dialectische Behauptung hat das Besondere  
 15 an sich: daß sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat,  
 die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unter-  
 nimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit  
 dessen, was wir oben bloß zu transcendentalen Ideen rechneten,  
 nämlich die absolute Simplicität der Substanz, augenscheinlich  
 20 zu beweisen: nämlich daß der Gegenstand des inneren Sinnes,  
 das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sey.  
 Ohne mich hierauf jezt einzulassen, (da es oben ausführlicher  
 erwogen ist,) so bemerke ich nur: daß wenn etwas bloß als Gegen-  
 stand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung  
 25 seiner Anschauung hinzu zu setzen, (wie denn dieses durch die  
 ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht,) so könne freylich nichts  
 Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen  
 Vorstellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädi-  
 cate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, bloß Anschauungen  
 30 des inneren Sinnes sind, so kann darin auch nichts vorkommen,  
 welches ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin reale  
 Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewußt-  
 seyn es so mit sich, daß, weil das Subject, welches denkt, zu-  
 gleich sein eigen Object ist, es sich selber nicht theilen kann (ob-  
 35 gleich die ihm inhärirenden Bestimmungen); denn in Ansehung  
 seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Nichts desto-  
 weniger, wenn dieses Subject äußerlich, als ein Gegenstand  
 der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wohl Zu-  
 sammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen. So muß es  
 40 aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in  
 ihm ein Mannigfaltiges außerhalb einander sey oder nicht.

Welch Mangel an  
 Besonnenheit in  
 dieser Behauptung!  
 Lehrt doch Jeden  
 jeder Augenblick sein  
 eignes Bewußtsein,  
 daß das Erkennende  
 nie erkannt wird.

[472]

Der Antinomie  
dritter Widerstreit

## Thesis.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. 5

## Beweis.

Man nehme an, es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur; so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allerst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist 15 die Causalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Causalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt u. s. w. Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber [474] einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht 20 aber eben darin das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht 25 der Satz, als wenn alle Causalität nur nach Naturgesetzen möglich sey, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden.

Ein ganz lahmes Sophisma: daß die Ursache jeder Veränderung zureichender Grund seyn muß, erforderlich, daß er nicht ins Unendliche von andern Gründen abhängt, sonst wäre er, ohne diese, nicht zureichend. Das beweist zu viel, nämlich es beweist, daß jede Ursache, um zureichender Grund zu seyn, keine andre haben müßte, von der sie abhängt.

[476]

## Anmerkung zur dritten Antinomie.

30

## I. Zur Thesis.

[478]

Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frey und ohne den nothwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin 35

Wie konnte Kant solche Absurdidäten

der reinen Vernunft  
der transcendentalen Ideen.

[473]

## Antithesis.

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht  
5 lediglich nach Gesetzen der Natur:

## Beweis.

Setzt: es gebe eine Freiheit im transcendentalen Ver-  
stande, als eine besondere Art von Causalität, nach welcher die  
Begebenheit der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen,  
10 einen Zustand, mithin, auch eine Reihe von Folgen desselben,  
schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch  
diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontanei-  
tät selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Causalität wird  
schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese  
15 geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey.  
Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der  
noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster  
Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorher-  
gehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der  
20 Causalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die  
transcendentale Freiheit dem Causalgesetze entgegen, und eine  
solche Verbindung der suc[475]cessiven Zustände wirkender  
Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist,  
die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein  
25 leeres Gedankending.

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir den Zu-  
sammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen.  
Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur ist zwar  
eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller  
30 Regeln. Denn man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der  
Natur, Gesetze der Freiheit in die Causalität des Weltlaufs ein-  
treten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht  
Freiheit, sondern selbst nichts anders als Natur wäre. ¶

Hat vollkommen  
und unbedingt  
Recht, wie auch alle  
vorhergegangenen  
Antithesen. Die  
Thesen sind alle  
Sophismen, und  
die Antinomien ein  
von Kant erfonde-  
nes Blendwerk.

¶ deutlicher: weil  
Gesetze der Freiheit  
hölzerne Eisen sind.

## 35 [477] II. Anmerkung zur Antithesis.

[479] — — — — —  
Wenn auch indessen allenfalls ein transcendentales Ver-  
mögen der Freiheit nachgegeben wird, und die Weltver-

\*\* „und“ mit Tinte durchstrichen und „um“ darüber geschrieben.

vorbringen und nicht einsehen, daß es ihm so unmöglich ist, ohne Motiv aufzustehen als der Kugel ohne Ursach zu rollen.

Unverschämte Lügen.

an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliezung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmten Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser 5 Eräugniß, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Causalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß.

Die Bestätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der 10<sup>4</sup> Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Fretheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: daß (die epicurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Bewegter anzunehmen, d. i. eine freihandelnde 15 Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfang. Denn aus bloßer Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen.

[480]

Der Antinomie  
vierter Widerstreit 20

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendig Wesen ist.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält 25 zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne diese, würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben seyn. \*) Eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorher geht und unter welcher sie nothwendig ist. 30 Nun setzt ein jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein absolutnothwendig ist. Also muß etwas Absolutnothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige aber gehöret selber zur Sinnenwelt. Denn setzt, es 35

Dies ist die petitio principii. Jede Wirkungsethree Ursache voraus, und diese wieder ebenso: Aber von einem Schlechthinunbedingten (ein Widerspruch) das die Reihe schließt, liegt in der Voraussetzung nichts.

\*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv, und in der Wirklichkeit des Bewußtseyns, ist diese Vorstellung doch nur, sowie jede andere, durch Veranlassung der 40 Wahrnehmungen gegeben.



änderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur außerhalb der Welt seyn müssen, (wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein, in der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen bezumessen, kann nimmermehr erlaubt seyn, weil alsdenn der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, größtentheils verschwinden würde. Denn es läßt sich neben einem solchen gefeßlosen Vermögen der Fretheit, kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren, unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig seyn würde, dadurch verwirret und unzusammenhängend gemacht wird.

der reinen Vernunft

[481]

der transcendentalen Ideen.

Antithesis.

Es existirt überall kein schlechthinnothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang seyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerspricht; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und unbedingt, im Ganzen dennoch schlechthinnothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht, weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kann, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt.

Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache außer der Welt, so würde dieselbe, als das [483] oberste

<sup>21</sup> Das „un“ in „unbedingt“ mit Tinte durchstrichen.

sen außer derselben, so würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne [482] daß doch diese nothwendige Ursache selbst zur Sinnenwelt gehörete. Nun ist dieses unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden 5 kann: so muß die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Welt existiren, da diese noch nicht war, (denn der Anfang ist ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Also gehöret die Causalität der nothwendigen Ursache der 10 Veränderungen, mithin auch die Ursache selbst, zu einer Zeit, mithin zur Erscheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist), folglich kann sie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erscheinungen, nicht abge sondert gedacht werden. Also ist in der Welt selbst etwas Schlechthinnothwendiges ent- 15 halten (es mag nun dieses die ganze Weltreihe selbst, oder ein Theil derselben seyn).

[484] Anmerkung zur ersten Antinomie.

I. zur These.

Um das Daseyn eines nothwendigen Wesens zu beweisen, 20 liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologisches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die nothwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht. 25

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen und den Regressus in derselben nach empirischen Gesetzen der Causalität, zum Grunde legt: so kann man nachher davon nicht abspringen und 30 auf etwas übergehen, was gar nicht [486] in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derselben Bedeutung muß etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu seiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf diese höchste Bedingung in continuirlichem Fortschritte 35 führen sollte. Ist nun dieses Verhältnis sinnlich und gehört zum möglichen empirischen Verstandesgebrauch, so kann die oberste Bedingung oder Ursache nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regressus beschließen, und das nothwendige Wesen muß als das oberste Glied der 40 Weltreihe angesehen werden.

Gleichwohl hat man sich die Freiheit genommen, einen

Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen. \*) Nun müßte sie aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff  
 5 der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt seyn, welches der Voraus-  
 setzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch außer derselben (aber mit ihr in Causalverbindung) irgend ein schlechthin  
 nothwendiges Wesen.

10 [485] II. Anmerkung zur Antithesis.

[487] Es zeigt sich aber in dieser Antinomie ein seltsamer  
 Contrast: daß nämlich aus eben demselben Beweisgrunde, wor-  
 aus in der Thesis das Daseyn eines Urwesens geschlossen wurde,  
 15 in der Antithesis das Nichtseyn desselben, und zwar mit derselben  
 Schärfe, geschlossen wird. Erst hieß es: es ist ein nothwendiges  
 Wesen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen  
 und hiemit also auch das Unbedingte (Nothwendige) in sich faßt: Nun heißt es: es ist kein nothwendiges  
 20 Wesen, eben darum, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe  
 aller Bedingungen (die mithin insgesamt wiederum bedingt sind) in sich faßt. Die Ursache hievon ist diese. Das erste Argument  
 stehet nur auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen,  
 deren die eine die andere in der Zeit bestimmt,

erbittet sich

25 \*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erste ist activ, da die Ursache eine Reihe von Zuständen als ihre Wirkung anfängt (init). Die zweite passiv, da die Causalität in der Ursache selbst anhebt (fit). Ich schließe hier aus der ersteren auf die letzte.

! solchen Absprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) zu thun. Man schloß nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empirische Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derselben von empirischbestimmenden Ursachen, und bekam eine aufsteigende Reihe empirischer Bedingungen, welches auch ganz Recht war. 5 Da man aber hierin keinen ersten Anfang und kein oberstes Glied finden konnte, so ging man plötzlich vom empirischen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Kategorie, welche alsdann eine bloß intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollständigkeit auf dem Daseyn einer schlechthinnothwendigen Ur- 10 sache beruhete, die nunmehr, da sie an keine sinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Causalität selbst anzufangen, befreiet wurde. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgendem schließen kann.

Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen 15 contradictorisches Gegentheil möglich ist. Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht schließen. Was verändert wird, dessen Gegen[488]theil (seines Zustandes) ist zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich, mithin ist dieses nicht das contradictorische Gegentheil des 20 vorigen Zustandes, wozu erfordert wird, daß in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegentheil hätte seyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegen- 25 gefetzter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt, kann gar nicht geschlossen werden, daß das contradictorische Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig sey: denn dazu würde erfordert werden, daß in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe seyn können. Nun wissen wir nichts 30 weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit, sind einander nicht contradictorisch entgegengesetzt. Also beweiset die Succession entgegengesetzter Bestimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zu- 35 fälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes, und kann also auch nicht auf das Daseyn eines nothwendigen Wesens nach reinen Verstandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiset nur die empirische Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zu- 40 stand für sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte statt finden können, zu Folge dem Gesetze der Causalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als schlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden und zur Reihe der Erscheinungen gehören.



und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges.  
Das zweite zieht dagegen die Zufälligkeit alles dessen, was  
in der Zeitreihe bestimmt ist, in Betrachtung, (weil vor jedem  
eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als  
5 bedingt bestimmt seyn muß,) wodurch denn alles Unbedingte,  
[489] und alle absolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt.

---

[504] — — — — —

Der  
Antinomie der reinen Vernunft

Vierter Abschnitt.

Von den  
transcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft,  
in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöst  
werden können.

5

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Grosssprecheren und ein so ausschweifender Eigendünkel seyn, daß man dadurch sich so fort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwohl giebt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage, aus dem, was man weiß, schlechthin beantwortlich seyn muß, weil die Antwort aus denselben Quellen entspringen muß, daraus die Frage entspringt, und wo es keinesweges erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Auflösung gefodert werden kann. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht sey, muß man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der [505] Erscheinungen der Natur muß uns indessen vieles ungewiß und manche Frage unauf löslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bey weitem nicht in allen Fällen zureichend ist. Es fragt sich nun: ob in der Transcendentalphilosophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben diese reine Vernunft unbeantwortlich sey, und ob man sich ihrer entscheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es, als schlechthin ungewiß (aus allen dem, was wir erkennen können) demjenigen ben zählt, wovon wir zwar so viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, sie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transcendentalphilosophie unter allem speculativen Erkenntniß dieses Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauf löslich sey, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlicher Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem

Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bei Recht und Unrecht).

[506] Es sind in der Transcendentalphilosophie keine anderen, als nur die cosmologischen Fragen, in Ansehung deren man mit  
 5 Recht eine genugthuende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft, fordern kann, ohne daß dem Philosophen erlaubt ist, sich derselben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorschüßt, und diese Fragen können nur cosmologische Ideen betreffen. Denn der Gegenstand muß  
 10 empirisch gegeben seyn, und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee. Ist der Gegenstand transcendental und also selbst unbekannt, z. B. ob das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist, (Seele,) ein an sich einfaches Wesen sey, ob es eine Ursache aller Dinge insgesamt  
 15 gebe, die schlechthin nothwendig ist, u. s. w., so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, daß er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich sey. \*) Die cosmo[507]logischen Ideen haben allein das Eigentümliche an sich, daß sie ihren Gegenstand und die  
 20 zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können, und die Frage, die aus ihnen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, so fern er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist, indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da  
 25 nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenstande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich selbst die Rede ist, so kann die Beantwortung der transcendenten cosmologischen Frage, außer der Idee sonst nirgend liegen, denn sie betrifft keinen Gegenstand an sich selbst; und in Ansehung der

30 \*) Man kann zwar auf die Frage, was ein transcendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sey, aber wohl, daß die Frage selbst nichts sey, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. Daher sind alle Fragen der transcendenten Seelenlehre auch  
 35 beantwortlich und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transc. Subject aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und worauf keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage [507] gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung  
 40 antreffen. Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt: daß keine Antwort auch eine Antwort sey, nämlich daß eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben  
 45 werden können, gänzlich nichtig und leer sey.

möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, der sich die empirische Synthesis bloß nähern soll: also muß sie aus der Idee allein aufgelöst werden können: denn diese ist ein bloßes Geschöpf der Vernunft, welche also die Verantwortung nicht von sich abweisen und auf den unbekannten Gegenstand schieben kann. 5

[508] Es ist nicht so außerordentlich, als es anfangs scheint: daß eine Wissenschaft in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (*quaestiones domesticae*) lauter gewisse Auflösungen fodern und erwarten könne, ob sie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden sind. Außer der Transcendentalphilosophie giebt es noch zwey reine Vernunftwissenschaften, eine bloß speculativen, die andere praktischen Inhalts: reine Mathematik, und reine Moral. Hat man wohl jemals gehört: daß, gleichsam wegen einer nothwendigen Unwissenheit der Bedingungen, es für ungewiß sey ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erstere gar nicht congruent gegeben werden kann, durch die zweyte 20 aber noch nicht gefunden ist, so urtheilte man, daß wenigstens die Unmöglichkeit solcher Auflösung mit Gewißheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewisses seyn, weil die Sätze entweder ganz und gar richtig und sinnleer sind, 25 oder bloß aus unseren Vernunftbegriffen fließen müssen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Ansehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, 30 zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern außer uns liegt, und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden [509] mithin kein sicherer Aufschluß erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der transcendentalen Analytik, welche die Deduction unserer reinen Erkenntniß betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urtheile in Ansehung der Gegenstände und nicht in Ansehung des Ursprungs unserer Begriffe selbst handeln. 35

Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht 40 ausweichen können, daß wir über die engen Schranken unserer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbsterkenntniß bekennen, es sei über unsere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sey, oder einen An-



fang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sey; ob irgend in der Welt etwas einfach sey, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müsse: ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Trennheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Daseyn nach bedingt und mithin äußerlich abhängig und an sich zufällig sey. Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders, als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen. Wenn wir darüber aus unseren eigenen Begriffen nichts gewisses [510] sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil sie außer unserer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursache in unserer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung gestattet, und wovon wir doch hartnädig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand. Eine deutliche Darlegung der Dialectik, die in unserem Begriffe selbst liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen, von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urtheilen haben.

Man kann eurem Vorwande der Ungewißheit in Ansehung dieser Probleme zuerst diese Frage entgegensehen, die ihr wenigstens deutlich beantworten müßet: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflösung euch hier in solche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erscheinungen, deren Erklärung ihr bedurft, und wovon ihr, zufolge dieser Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Exposition zu suchen habt? Nehmet an, die Natur sei ganz vor euch aufgedeckt; euren Sinnen und dem Bewußtseyn alles dessen, was eurer Anschauung vorgelegt ist, sey nichts verborgen: so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen in concreto erkennen können, (denn es wird, außer dieser vollständigen Anschauung, noch eine vollendete Synthesis [511] und das Bewußtsein ihrer absoluten Totalität erfordern, welches durch gar kein empirisches Erkenntniß möglich ist,) mithin kann eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erscheinung nothwendig und also gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben seyn. Denn der Gegenstand kann euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es sey im Raume, oder in der

Zeit, befangen, und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfange der Synthesis, oder einer absoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu setzen sey. Das All aber in empirischer Bedeutung ist jederzeit nur comparativ. Das absolute All der Größe (das Weltall), der Theilung, der Abstammung, der Bedingung des Daseyns überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche, oder ins Unendliche fortzusetzende Synthesis zu Stande zu bringen sey, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erscheinungen eines Körpers nicht im mindesten besser, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er bestehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zusammengesetzten Theilen; denn es kann euch keine einfache Erscheinung und eben so wenig auch eine unendliche Zusammensetzung jemals vorkommen. Die Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden, so weit ihre Erklärungsbedingungen in der [512] Wahrnehmung gegeben sind, alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem absoluten Ganzen zusammengenommen, ist selbst eine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transcendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so könnet ihr nicht sagen, daß es ungewiß sey, was hierüber dem Gegenstande beizulegen sey. Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne, und kann außer demselben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch Gegebenen, und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatische Auflösung ist also nicht etwa ungewiß, sondern unmöglich. Die critische aber, welche völlig gewiß seyn kann, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntniß, worauf sie gegründet ist.

Alles in diesem Abschnitt Gesagte spricht bloß gegen die Behauptungen der Thesis, deren Objecte, als gegen alle Gesetze der Möglichkeit streitend, solche Undinge sind, daß wir sie gar nicht einmal als wirklich Vorhanden gegebenne imaginiren können. Sinegen die Behauptungen der Antithese sind das was in jeder Erfahrung gegeben ist, ein Bedingtes und Abhängiges.

[513]

## Der Antinomie der reinen Vernunft Fünfter Abschnitt.

Sceptische Vorstellung der cosmologischen  
Fragen durch alle vier transcendentale  
Ideen.

Wir würden von der Forderung gern absteigen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus

35

40

begriffen: die Antwort möchte ausfallen wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin gestellt seyn zu lassen, und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn sie auf die Gegenseite ausfiel. Trifft es sich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauströmt, so haben wir eine gegründete Auffoderung, unsere Frage selbst critisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe, und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verräth. Das ist der große Nutzen, [514] den die sceptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben seyn kann, um an dessen Statt eine nüchterne Critik zu setzen, die, als ein wahres Cataracticon, den Wahn zusammt seinem Gefolge, der Vielwissenen, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologischen Idee zum voraus einsehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch schlage, so würde sie doch für einen jeden Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein seyn; so würde ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verstandesbegriffe angemessen seyn soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung seyn müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anpaßt, ich mag ihn derselben bequemen, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen die Vernunft, so lange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln.

[518] —————

<sup>21</sup> In „Catarcticon“ mit Tinte nach „Cat“ „h“ eingefügt und das „c“ vor „ticon“ gestrichen.

<sup>22</sup> u. <sup>23</sup> Die Worte „so würde“ mit Tinte durchgestrichen.

<sup>27</sup> Das „;“ mit Tinte durchgestrichen und dazu geschrieben „würde;“

## Der Antinomie der reinen Vernunft

### Sechster Abschnitt.

#### Der transcendente Idealismus, als der Schlüssel zu Auflösung der cosmologischen Dialectik.

5

Wir haben in der transcendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. [519] bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder 10 Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transcendentalen Idealismus.\*) Der Realist in transcendentaler Bedeutung macht aus diesen Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge, und daher bloße 15 Vorstellungen zu Sachen an sich selbst.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daseyn der ausgedehnten Wesen in denselben 20 läugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumet. Was die Erscheinungen des innern Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet sogar, daß diese 25 innere Erfahrung das wirkliche Daseyn ihres Objects (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung,) einzig und allein hinreichend beweise.

[520] Unser transcendentaler Idealismus erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im 30 Raume angeschauet werden, auch wirklich seyn, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und 35 müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen,

\*) Ich habe ihn auch sonst bisweilen den formalen Idealismus genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden. In manchen Fällen scheint es rath- 40 sam zu seyn, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Mißdeutung zu verhüten.

fehlt in der ersten  
Auflage.



und eben so ist es auch mit der Zeit. Jener Raum selber aber, sammt dieser Zeit, und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüth existiren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüths, (als Gegenstandes des Bewußtseins,) dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendente Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Daseyn dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst seyn kann. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context stehet. Sie sind also alsdenn wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhang stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer diesem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind.

[522]

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist, (lauter Formen unserer Sinnlichkeit,) und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heißen. Die nicht-sinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn

<sup>81</sup> „Erfahrung“ mit Tinte durchstrichen und dafür am Rande geschrieben: „Erscheinung?“

dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transcendente Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.

[525] — — — — —

## Der Antinomie der reinen Vernunft

10

### Siebenter Abschnitt.

#### Critische Entscheidung des cosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.

┐ Bei diesem Argument beruht bloß folgendes auf den Gesetzen der Erkenntniß: Wenn das Bedingte da ist, so muß auch seine Bedingung ihm vorausgegangen seyn: dasselbe gilt nun wieder von dieser Bedingung: für die Voraussetzung der ganzen Reihe aber, als einer vollenden, ist gar kein Grund da; außer dem subjektiven der Trägheit.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialectischen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist 15 auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben folglich u. ┐ Durch diesen Vernunftschluß, dessen Oberfaß so natürlich und einleuchtend scheint, werden nun, nach Verschiedenheit der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen), so fern sie eine Reihe ausmachen, eben so viel cosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser Reihen postuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieses vernünftelnden Arguments aufdecken, müssen 25 wir uns durch [526] Berichtigung und Bestimmung gewisser darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand setzen.

F NB diese Voraussetzung ist so undenkbar wie ein Widerspruch.

Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sey; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich: daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor eine transcendente Critik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt. Ferner: wenn das Bedingte so wohl, als seine Bedingung, 40 Dinge an sich selbst sind, F so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zwayten aufgegeben,

sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit gegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des bloßen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir [527] zur Kenntniß derselben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe, die, als bloße Vorstellungen, gar nicht gegeben sind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts, als empirische Kenntnisse,) gelange, so kann ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kann mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keinesweges schließen. Denn die Erscheinungen sind, in der Apprehension, selber nichts anders, als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit) und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgesetzt sey, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt. Aber das kann man wohl in einem solchen Falle sagen, daß ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden.

Hieraus erhellet, daß der Obersatz des cosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transcendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehme, folglich derjenige [528] dialectische Betrug darin angetroffen werde, den man *Sophisma figuræ edictionis* nennt. Dieser Betrug ist aber nicht erfüllt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieselbe sehen wir (im Obersatz) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichsam unbesehen, voraus, wenn etwas als bedingt gegeben ist, weil dieses nichts andres, als die logische Forderung ist, vollständige Prämissen zu einem gegebenen Schlußsatz anzunehmen, und da ist in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; sie werden an sich, als zugleich gegeben, vorausgesetzt.

<sup>22</sup> Das „e“ in „edictionis“ mit Tinte weggestrichen.

Ferner ist es eben so natürlich (im Untersätze) Erscheinungen als Dinge an sich und eben sowohl dem bloßen Verstande gegebene Gegenstände anzusehen, wie es im Obersatze geschah, da ich von allen Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Gegenstände gegeben werden können, abstrahirte. Nun hatten wir aber hiebei einen merkwürdigen Unterschied zwischen den Begriffen übersehen. Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bey sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumirt wird), nothwendig successiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben so wohl, als dort voraus[529]setzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt.

┐ bloß die Thesis gebraucht es.

Nach der Ueberweisung eines solchen Fehltritts des gemeinschaftlich ┐ zum Grunde (der cosmologischen Behauptungen) gelegten Arguments, können beyde streitende Theile mit Recht, als solche, die ihre Forderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewiesen werden.

[530] — — — — —

\* \* \*

25

┐ in Parmenide

Der eleatische Zeno, ein subtiler Dialectiker, ist schon vom Plato ┐ als ein muthwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einerley Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere eben so starke wieder umzustürzen suchte.

30

[532] — — — — —

┐ Ganz und gar nicht, vielmehr setzen Endlich und Unendlich schon Raum und Zeit voraus, als worin sie allein Bedeutung haben.

Wenn man die zwey Sätze: die Welt ist der Größe nach unendlich, die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander contradictorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sey. ┐ Denn sie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regressus in der Reihe ihrer Erscheinungen aufheben. Nehme ich aber diese Voraussetzung, oder diesen transcendenten Schein weg, und läugne, daß sie ein Ding an sich selbst sey, so verwandelt [533] sich der contradictorische Widerspruch beyder Behauptungen in einen bloß dialectischen, und weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur im

Ein unendliches Ganzes ist ein Widerspruch: denn



empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganze, existirt also auch nicht als ein solches, 5 weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der ersten cosmologischen Idee, nämlich der absoluten Totalität der Größe in der Erscheinung gesagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Er- 10 scheinung, als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst existirendes ist, und die Theile allererst durch den Re- 15 gressus der decompontrenden Synthesis, und in demselben, gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist. ¶ Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Ursachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exi[534]stenz, 20 welche niemals weder an sich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angesehen werden kann, weil sie als Reihe subordinirter Vorstellungen nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber, und als für sich bestehende Reihe von Dingen, an sich selbst gar nicht existiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft von ihren cosmologischen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, sie sey bloß dialectisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf 30 Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht existiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch critischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die 35 transcendente Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn jemand etwa an dem directen Beweise in der transcendenten Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist: so ist sie entweder endlich oder unendlich. ¶ 40 Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis, einer, und der Thesis anderer Seits). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbe[535]griff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sey. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer

ein Ganzes seht nothwendig Grenzen voraus. Ist sie also ein Ganzes so ist sie begränzt. Ist sie aber, wie er sagt, kein unbedingtes Ganzes, so heißt dies so viel als die Thesis hat Unrecht und die Antithesis, welche eben die Welt als kein Ganzes, d. h. kein Begränztes seht, hat Recht.

¶ daß ein unendlicher Regressus nicht ganz gegeben seyn kann, versteht sich von selbst.

¶ Nein, denn ein unendliches Ganzes ist ein Widerspruch.

unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transcendente Idealität derselben sagen wollten.

[536]

Der

## Antinomie der reinen Vernunft

5

Achter Abschnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft  
in Ansehung der cosmologischen Ideen.

[539]

Von einer geraden Linie kann man mit Recht sagen, sie könne 10  
ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterscheidung des Unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortgangs (progressus in indefinitum) eine leere Subtilität seyn. Denn, obgleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzu setzt, in indefinitum, als wenn 15  
es heißt, in infinitum; weil das erstere nicht mehr bedeutet, als: verlängert sie, so weit ihr wollet, das zweyte aber: ihr sollt niemals aufhören sie zu verlängern, (welches hiebei eben nicht die Absicht ist,) so ist doch, wenn nur vom können die Rede ist, der erstere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt sie ins Unendliche immer größer machen. Und so verhält es sich auch in allen 20  
Fällen, wo man nur vom Progressus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnt ihr in absteigender Linie der Zeugung 25  
ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wohl denken, daß sie wirklich [540] in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgesetzt, sondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) ist, 30  
und ohne Ende hinzugesetzt wird.

Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt: wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke ob ich sagen könne: es sey ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbestimmbar weit (in indefinitum) sich erstreckender Rückgang, und ob ich also von den jetztlebenden Menschen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwärts steigen könne, oder ob nur gesagt werden könne: daß, so weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empirischer Grund angetroffen werde, 40  
die Reihe irgendwo für begränzt zu halten, so daß ich berechtigt

<sup>38</sup> Mit Bleistift ist „sie“ durchstrichen.

und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin seinen Vorfahren aufzufuchen, obgleich eben nicht voraussetzen.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite [541] (in indefinitum) statt. So muß von der Theilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche. Denn diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empirischen Anschauung gegeben. Da nun die Bedingung dieses Theils der Theil vom Theile u. s. w. ist, und in diesem Regressus der Decomposition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieser Reihe von Bedingungen angetroffen wird, so ist nicht allein nirgend ein empirischer Grund, in der Theilung aufzuhören, sondern die ferneren Glieder der fortzuziehenden Theilung sind selbst vor dieser weitergehenden Theilung empirisch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen ist die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menschen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität, gegeben, der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höhern, so, daß keine empirische Gränze anzutreffen ist, die ein Glied, als schlechtthin unbedingt, darstellte. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empirischen Anschauung des Ganzen schon vor dem Regressus liegen: so geht dieser nicht ins Unendliche (der Theilung des Gegebenen), sondern in unbestimmbare Weite, der Auffuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben sind.

[542] In keinem von beiden Fällen, sowohl dem regressus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie groß die Reihe der Bedingungen an sich selbst sey, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regressus anstellen, und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und da ist denn ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts. Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe

Warum hat denn aber die kritische Entscheidung nicht der Antithese Recht gegeben?

seiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konnte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da, und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche; im zweyten aber: ich kann im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine [543] Erfahrung absolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müßt ihr euren Regressus nicht für vollendet halten; oder habt eine solche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe seyn, (weil das, was begrenzt von dem, was dadurch begrenzt wird, unterschieden seyn muß,) und ihr müßt also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht setzen.

## Der Antinomie der reinen Vernunft

25

### Neunter Abschnitt.

#### Von dem Empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft in Ansehung aller cosmologischen Ideen.

30

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transcendenten Gebrauch, so wenig von reinen Verstandes- als Vernunftbegriffen giebt, da die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt sich lediglich auf einen transcendenten Gebrauch der Vernunft fußt, welche diese unbedingte Vollständigkeit von demjenigen fodert, was sie als Ding an sich selbst [544] voraussetzt; da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält, so kann die Rede niemals mehr von der absoluten Größe der Reihen in derselben seyn, ob sie be-

Es versteht sich aber von selbst, daß weil das Object überhaupt nicht ob-

<sup>17</sup> Mit Einsicht nach „habt“ „ihr“ eingefügt.



grenzt oder an sich unbegrenzt seyn mögen, sondern nur, wie weit wir im empirischen Regressus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen sollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als dem Gegenstande 5 angemessenen Beantwortung der Fragen derselben stehen zu bleiben.

Es ist also nur die Gültigkeit des Vernunftprincips, als einer Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine Ungültigkeit, 10 als eines constitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendigt, indem nicht allein durch critische Auflösung der Schein, der sie mit sich entzweyete, auf- 15 gehoben worden, sondern an dessen Statt der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt und dessen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeschlossen, und ein sonst dialectischer Grundsatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieser, seiner subjectiven Bedeutung nach, den 20 größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewähret werden kann: so ist es gerade eben so viel, als ob [545] er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst a priori bestimme; 7 denn auch dieses 25 könnte in Ansehung der Objecte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß haben, als daß es sich in dem ausgebreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes thätig bewiese.

ne das Subjekt seyn kann, auch die Reizen der Bedingungen als solche nur seyn können sofern die ihnen entsprechende Erkenntnißart im Subjekt ist, d. h. sofern der Regressus vollzogen wird.

7 und dies ist wieder eben so viel, als daß die Antithese Recht behält.

# I.

## Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen.

30 So wohl hier, als bey den übrigen cosmologischen Fragen, ist der Grund des regulativen Principis der Vernunft der Satz: daß im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sey, ange- 40 troffen werden könne. Der Grund davon aber ist: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch

d. h. die Antithese hat Recht

\* Mit Ante nach „als“ „der“ eingefügt.

Nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regressus vermittels einer Wahrnehmung stoßen könnte, in sich enthalten müßte, welches unmöglich ist.

Dieser Satz nun, der eben soviel sagt, als: daß ich im empirischen Regressus jederzeit nur zu einer Bedingung [546] gelange, die selbst wiederum als empirisch bedingt angesehen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß, so weit ich damit in der aufsteigenden Reihe gekommen seyn möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse, es mag mir dieses nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

D. i. eine überflüssige spitzfindige Chicane: es ist gleichgültig, wie es heiße, genug, es ist nie ein begrenztes Aufsteigen.

Nun ist zur Auflösung der ersten cosmologischen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regressus zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieses niemals begrenzte Aufsteigen ein Rückgang ins Unendliche heißen könne, oder nur ein unbestimmbar fortgesetzter Regressus (in indefinitum).

Die bloße allgemeine Vorstellung der Reihe aller vergangenen Weltzustände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich sind, ist selbst nichts anders, als ein möglicher empirischer Regressus, den ich mir, obzwar noch unbestimmt, denke, und wodurch der Begriff einer solchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entstehen kann.\*) Nun habe ich das Welt[547]ganze jederzeit nur im Begriffe, keineswegs aber (als Ganzes) in der Anschauung. Also kann ich nicht von seiner Größe auf die Größe des Regressus schließen und diese jener gemäß bestimmen, sondern ich muß mir allererst einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empirischen Regressus machen. Von diesem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empirisch fortgehen müsse. Also ist dadurch die Größe des Ganzen der Erscheinungen gar nicht schlechthin bestimmt, mithin kann man auch nicht sagen, daß dieser Regressus ins Unendliche gehe, weil dieses die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelangt ist, anticipiren und ihre Menge so groß vorstellen würde, daß keine empirische Synthesis dazu gelangen kann, folglich die Welt-

Dies alles sagt weiter nichts, als daß kein Objekt ohne Subjekt ist.

\*) Diese Weltreihe kann also auch weder größer, noch kleiner seyn, als der mögliche empirische Regressus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieser kein bestimmtes Unendliche, eben so wenig aber auch ein bestimmtendliches (schlechthinbegrenztes) geben kann: so ist daraus klar, daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regressus (dadurch jene vorgestellt wird) keines von beiden zuläßt.

größe vor dem Regressus (wenn gleich nur negativ) bestimmen würde, welches unmöglich ist. Denn diese ist mir durch keine Anschauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regressus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an sich gar nichts sagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein regressus in infinitum statt finde, sondern müssen nur nach der Regel, die den empirischen Regressus in ihr bestimmt, den Begriff von ihrer Größe suchen. Diese Regel aber sagt nichts mehr, als daß, so weit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen seyn mögen, wir nirgend eine absolute Grenze annehmen sollen, [548] sondern jede Erscheinung als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der regressus in indefinitum ist, der, weil er keine Größe im Object bestimmt, von dem in infinitum deutlich genug zu unterscheiden ist.

Als ein Wanderer den Eulenspiegel fragte, wie viele Stunden er noch zum nächsten Dorfe zu gehn habe; antwortete dieser: „Gehe!“ — und auf die wiederholte Frage, wieder, „Gehe!“ —

Auf die cosmologische Frage also, wegen der Weltgröße, ist die erste und negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Grenze dem Raume nach. Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit, einer, und durch den leeren Raum, anderer [549] Seiten begrenzt seyn. Da sie nun, als Erscheinung, keines von beiden an sich selbst seyn kann, denn Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, so müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich seyn, durch welche diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine solche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltgrenze empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich.\*)

Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben so viel sagt, als: die Sinnenwelt hat keine absolute Größe, sondern der empirische Regressus (wodurch sie auf der Seite ihrer Be-

Ausspruch der Antithesis.

\*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatische, oben in der Antithesis der ersten Antinomie. Dasselbst hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart, für ein Ding, was an sich selbst vor allem Regressus, seiner Totalität nach gegeben war, gelten lassen, und hatten ihr, wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnahm, überhaupt irgend eine bestimmte Stelle in beiden abgesprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derselben geschlossen.

dingungen allein gegeben werden kann) hat seine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entferneten (es sey durch eigene Erfahrung, oder [550] den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten, und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauchs seines Verstandes irgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäft der Vernunft bey ihren Principien ist.

also unbegrenzt  
schlechthin

Alles Anfang ist in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingungsweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art begrenzt.  
[551] ————— 15

## II.

Auflösung der cosmologischen Idee  
von der  
Totalität der Theilung  
eines gegebenen Ganzen in der  
Anschauung.

┐ Das ist nicht wahr.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anschauung gegeben ist, theile, so gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit. ┐ Die Theilung der Theile (subdivisio oder decompositio) ist ein Regressus in der Reihe dieser Bedingungen. Die absolute Totalität dieser Reihe würde nur alsdann gegeben seyn, wenn der Regressus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind aber alle Theile in einer continuirlichen fortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, so geht die Theilung, d. i. der Regressus von dem Bedingten zu seinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten selbst enthalten sind, und, da dieses in einer [552] gewissen seinen Grenzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist, insgesamt auch mit gegeben sind. Der Regressus darf also nicht bloß ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige cosmologische Idee allein erlaubete, da ich vom Bedingten zu seinen Bedingungen, die, außer demselben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, sondern die im empirischen Regressus allererst hinzu kamen, fortgehen sollte. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar ist, zu sagen: es

\* Mit Tinte das „und“ vor „sich“ durchstrichen und darüber geschrieben: „ohne“.



bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successiv unendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge, und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.

Diese allgemeine Erinnerung läßt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen anschaulicher Raum ist ein solches Ganzes, dessen Theile bey aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar.

[553] Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeschlossene äußere Erscheinung (Körper). Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu bestehen.

D. h. die Antithese hat Recht.

[556]

\* \* \*

25

### Schlußanmerkung

zur

Auflösung der mathematisch-transcendentalen,  
und Vorerinnerung

zur Auflösung der dynamisch-transcendentalen  
Ideen.

Bergl. Kritik der  
praktischen Vernunft p. 185.

30

[560]

### III.

Auflösung der cosmologischen Ideen  
von der

Totalität der Ableitung

der Weltbegebenheiten aus ihren  
Ursachen.

35

[563]

Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daseyns der Dinge an sich selbst: so würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören, und daraus

auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entspringen, die allen transcendentalen Ideen gemein ist, daß diese Reihe unvermeidlich für den Verstand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamischen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieser und der folgenden Nummer beschäftigen, haben dieses besondere: daß, da sie es nicht mit einem Gegenstande, als Größe betrachtet, sondern nur mit seinem Daseyn zu thun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abstrahiren kann und es bey ihnen bloß auf das dynamische Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankommt, so, daß wir in der Frage über Natur und Freyheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freyheit überall nur möglich sey, und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Causalität zusammen bestehen könne; mithin ob es ein richtigdisjunctiver Satz sey, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freyheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bey einer und derselben Begebenheit zugleich statt finden könne. Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach un- wandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transcendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freyheit statt finden könne, oder diese durch jene unverleßliche Regel völlig ausgeschlossen sey. Und hier zeigt die zwar gemeine aber betrüglische Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen, sogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freyheit nicht zu retten. Als denn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, samt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetze nothwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. So ist also sammt ihrer Causalität außer der Reihe;

Verpönte Anwendung des Gesetzes der Causalität auf das was nicht Erscheinung ist.

<sup>42</sup> Das „o“ in „So“ mit Tinte durchstrichen und „ie“ darüber geschrieben.

dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als fren, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur, angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel scheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Context der Natur, ein unmachtlaches Gesetz ist, dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen mühte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckigt anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

[566]

## Möglichkeit der Causalität

durch Freiheit

in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. ¶ Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn kann: so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bey einer und derselben Wirkung zusammen statt finden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transcendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, ¶ der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transcendentalen Gegenstande außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität belegen sollten, ¶ die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Cha-

¶ wie und woher kennen wir ein solches?

¶ warum?

¶ Dies hindert, daß alle Kategorien, mithin auch die der

Kausalität nur in Beziehung auf Erscheinungen Bedeutung haben sollen.

rakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache seyn würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subject würde nun nach seinem intelligibelen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde [568] es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen sein: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Causalität desselben, so fern sie intellectuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transcendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, *Γ* ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sey, nichts wissen.

*Γ* warum?

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subject, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Causalverbindung unterworfen seyn, und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abfließen. So wie äußere Erscheinungen in dasselbe einfließen, wie sein

<sup>25</sup> Der Bistrich hinter „nach“ mit Tinte weggestrichen.

<sup>26</sup> Der Punkt mit Tinte in einen Bistrich verbessert und das folgende „So“ durchstrichen und „so“ darüber geschrieben.

<sup>27</sup> Der Bistrich mit Tinte durchstrichen, ein Punkt gesetzt und das nachfolgende „w“ in „W“ geändert.



empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Causalität, durch Erfahrung erkannt wäre, mühten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben mühten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

[570]                      Erläuterung  
der cosmologischen Idee einer Freyheit  
in Verbindung mit der allgemeinen  
Naturnothwendigkeit.

10

[572] —————

Wir bedürfen des Satzes der Causalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat der Verstand, der bey seinem empirischen Gebrauche in allen Er[573]eignissen nichts als Natur sieht, und dazu auch berechtigt ist, alles, was er finden kann, und die physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet seyn sollte, wenn man annimmt, daß unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf bloßen Gründen des Verstandes beruht, so doch daß die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäß sei. Denn auf diese Art würde das handelnde Subject, als causa phaenomenon, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das phaenomenon dieses Subjects (mit aller Causalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transcendentalen aufsteigen will, als bloß intelligibel mühten angesehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erscheinungen die Ursache seyn mag, der Naturregel folgen: so können wir darüber unbekümmert seyn, was in dem transcendentalen Subject, welches uns empirisch unbekannt ist, für ein Grund von diesen Erscheinungen und deren Zusammenhänge gedacht werde. Dieser intelligibele Grund sicht gar nicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa bloß das Denken im reinen Verstande,

f und warum welche und welche nicht?

<sup>30</sup> „phaenomenon“ mit Tinte durch Wegstreichen des „phae“ und Einfügen eines „u“ vor „m“ in „noumenon“ verbessert.

[574] und, obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empirischen Charakter derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt und den intelligibelen Charakter, der die transcendente Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbeigehet, außer so fern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird. Laßt uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äußert. Bei der leblosen oder bloß thierischbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken.

?!  
 —————

┐ Dann läge die-  
 jen Erscheinungen  
 kein Ding an sich  
 zum Grunde.

[585] Wir können also mit der Beurtheilung freyer Handlungen, in Ansehung ihrer Causalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht über dieselbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß sie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt, und, auf solche Art die sinnlichunbedingte Bedingung der Erscheinungen seyn könne. Warum aber der intelligibele Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugniß derselben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transcendente Gegenstand unserer äußeren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe. Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn sie war nur diese: ob Freyheit der Naturnothwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreite, und dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bey jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bey dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht afficire, mithin beyde von einander unabhängig und durch einander ungestört so stattfinden können.

Oh!

[587]

## IV.

Auflösung der cosmologischen Idee  
von der  
Totalität der Abhängigkeit  
der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach  
überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine jede unter einer andern, als ihrer Ursache, steht. Jetzt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Daseyn zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen seyn könne, nämlich dem nothwendigen Wesen. Es ist hier nicht um die unbedingte Causalität, sondern die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun. Also ist die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von den Begriffen, und nicht von Anschauungen, in so fern die eine die Bedingung der andern ist.

Man siehet aber leicht: daß, da alles in dem Inbegriffe der Erscheinungen veränderlich, mithin im Daseyn bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben könne, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre, und daß also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derselben Reihe der Anschauungen gehörte, ein nothwendiges Wesen als Bedingung des Daseyns der Erscheinungen der Sinnenwelt, niemals statt finden könnte.

Es hat aber der dynamische Regressus dieses Eigenthümliche und Unterscheidende von dem mathematischen an sich: daß, da dieser es eigentlich nur mit der Zusammensetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in seine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieser Reihe immer als Theile derselben, mithin als gleichartig, folglich als Erscheinungen angesehen werden müssen, anstatt daß in jenem Regressus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, sondern um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns der Substanz selbst von der nothwendigen zu thun ist, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen dürfe.

Also bleibt uns, bey der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beyde einander

<sup>18</sup> Mit Tinte nach „sondern“ „um“ eingefügt.

Und das ist kein  
Widerspruch?

widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr seyn können, so, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirisch bedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe, auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingtnothwendiges Wesen statt finde. Denn dieses würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) [589] gehören, und auch kein Glied der Reihe empirischunbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empirischbedingten Daseyn lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Daseyn den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirischunbedingten Causalität (der Freiheit), im vorigen Artikel, unterscheiden, daß bey der Freiheit das Ding selbst, als Ursache (substantia phaenomenon), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörete, und nur seine Causalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft ist also in Ansehung dieser unserer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empirischbedingte Existenz habe, und daß es überall in ihr in Ansehung keiner Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen sey, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und nichts uns berechtiige, irgend ein Daseyn von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, [590] daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Wesen, (welches darum von aller empirischen Bedingung frey ist, und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält,) gegründet seyn könne.

Es ist aber hiebei gar nicht die Meinung, das unbedingtnothwendige Daseyn eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligibelen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, sondern nur eben so, wie wir die Vernunft einschränken, daß sie nicht den Faden der empirischen Bedingungen verlasse, und sich in transcendente und keiner Darstellung in concreto fähige Er-



klärungsgründe verlaufe, also auch, andererseits, das Geseß  
 des bloß empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschrän-  
 ken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt ent-  
 scheide, und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung  
 5 der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum nicht für  
 unmöglich erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt  $\neg$  daß  $\neg$  wo?  
 die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer  
 (empirischen) Bedingungen, ganz wohl mit der willkürlichen  
 Voraussetzung einer nothwendigen, ob zwar bloß intelligibelen  
 10 Bedingung zusammen bestehen könne, also kein wahrer Wider-  
 spruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sey, mithin  
 sie beiderseits wahr seyn können. Es mag immer ein  
 solches schlechthinnothwendiges Verstandeswesen an sich un-  
 möglich seyn, so kann dieses doch aus der [591] allgemeinen Zu-  
 15 fälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt  
 gehört, imgleichen aus dem Princip, bey keinem einzigen Gliede  
 derselben, so fern es zufällig ist, aufzuhören und sich auf eine Ur-  
 sache außer der Welt zu berufen, keineswegs geschlossen wer-  
 den.  $\neg$  Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren  
 20 besondern Gang im transcendentalen Gebrauche.  $\neg$  warum nicht?  
 [593] — — — — —

### Schlußanmerkung

zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unseren Vernunftbegriffen bloß die Totali-  
 25 tät der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in An-  
 sehung ihrer der Vernunft zu Diensten geschehen kann, zum  
 Gegenstande haben: so sind unsere Ideen zwar transcendent,  
 aber doch cosmologisch. So bald wir aber das Unbedingte  
 (um das es doch eigentlich zu thun ist) in demjenigen setzen, was  
 30 ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen  
 Erfahrung ist, so werden die Ideen transcendent; sie dienen  
 nicht bloß zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs  
 (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu be-  
 folgende Idee bleibt), sondern sie trennen sich davon gänzlich  
 35 und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Er-  
 fahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf  
 der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Be-  
 griffen a priori beruhte. Vergleichen transcendenten Ideen  
 haben einen bloß intelligibelen Gegenstand welchen als ein  
 40 transcendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß,  
 zuzulassen, allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein  
 durch seine unterscheidende und innere Prädicate bestimmbares  
 Ding zu denken, wir weder [594] Gründe der Möglichkeit (als

unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedanken-  
ding ist. Gleichwohl dringt uns unter allen cosmologischen 5  
Ideen, diejenige, so die vierte Antinomie veranlaßte, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht ge-  
gründete, sondern stets bedingte, Daseyn der Erscheinungen fodert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen unter-  
schiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzu-  
sehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn 10 \*  
wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Felde der gesammten Sinnlichkeit eine vor sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Vor-  
stellungsarten intelligibeler Gegenstände, von solchen Wesen,  
die selbst Intelligenzen sind, anzusehen: so bleibt uns nichts 15  
anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntniß haben, doch irgend einen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders  
als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die 20  
gar nicht Gegenstände der Erfahrung seyn sollen, die Rede ist, so werden wir ihre Kenntniß aus dem, was an sich nothwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen. Daher nöthigt uns der erste Schritt, den wir außer  
der Sinnenwelt thun, [595] unsere neuen Kenntnisse von der 25  
Untersuchung des schlechthinnothwendigen Wesens anzufangen, und von den Begriffen desselben die Begriffe von allen Dingen, so fern sie bloß intelligibel sind, abzuleiten, und diesen Versuch wollen wir in dem folgenden Hauptstücke anstellen.

30

Des  
Zweiten Buchs  
der transcendentalen Dialectik  
Drittes Hauptstück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Erster Abschnitt.

35

Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben gesehen, daß durch reine Verstandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenstände können vorgestellt werden, weil die Bedingungen

<sup>15</sup> Mit Ainte nach „anzusehen“ eingefügt „sind“.

der objectiven Realität derselben fehlen, und nichts, als die bloße Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können sie in concreto dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff in concreto ist. Ideen aber sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse [596] Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu seyn, was ich das Ideal nenne und worunter ich die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmtes, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.

Die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit seyn würde, sondern auch alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehört; denn von allen entgegengesetzten Prädicaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schiden. Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.

[597] Ohne uns aber so weit zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platonischen, schöpferische, aber doch practische Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen. Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Principis, wodurch die Vernunft der an sich geschlossenen Freiheit Schranken setzt, (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat) gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, sind Ideen. Aber der

bravo  
dice bene!

Die Idee ist wesentlich anschaulich, jedoch nur im Geiste: das Ideal aber ist die Darstellung der Idee in concreto, also für die äußere Anschauung.

Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt. So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richt- 5 maas unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirn- 10 gespinnte anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaas der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was [598] in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung, 15 realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist unthunlich und hat überdem etwas widersinniges und wenig erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, 20 das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.

So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß. 25 Ganz anders verhält es sich mit den Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen 30 gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen seyn sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit ge- 35 nannt werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen, und gleich [599] wohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich 40 einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transcendent ist.

τι μὴν ἐστὶ τὸ καλὸν  
ω Ἰππία;



## Des dritten Hauptstücks

### Zweiter Abschnitt.

#### Von dem Transcendentalen Ideal (Prototypen transcendentale).

5 Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht unter dem Grundsatz der Bestimmbarkeit; daß nur eines, von jeden zweien einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten, ihm  
10 zukommen könne, welcher auf dem Satz des Widerspruchs beruht und daher ein bloß logisches Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, und nichts, als die logische Form derselben vor Augen hat.

[601] — — — — —

15 Der Satz: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengesetzten gegebenen, sondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme  $\Gamma$ ; es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädicate unter einander logisch, sondern  
20 das Ding selbst, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transcendental verglichen. Er will so viel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir  
25 niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.

[602] — — — — —

30 Wenn wir alle möglichen Prädicate nicht bloß logisch, sondern transcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwegen, so finden wir: daß durch einige derselben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtseyn vorgestellt wird. Die logische Verneinung, die lediglich  
35 durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urtheile an, und kann also dazu bey weitem nicht hinreichend seyn, einen Begriff in Ansehung seines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtsterblich, kann gar nicht  
40 zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtseyn am Gegenstande vorgestellt werde, sondern läßt allen Inhalt unberührt.

$\Gamma$  ist das nicht das selbe, schlechter gegeben?

(daher qualitates occultae)

<sup>10</sup> Das „r“ in „welcher“ mit Tinte durchstrichen, dann „r“ darüber geschrieben und dies wieder durchstrichen.

Eine transcendente Verneinung bedeutet dagegen das Nicht-seyn an sich selbst, dem die transcendente Bejahung entgegen gesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität (Sachheit genannt wird, weil durch sie allein, und so weit sie reicht, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegenstehende Negation hingegen [603] einen bloßen Mangel bedeutet, und, wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird.

Nun kann sich niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlstand nicht kennt. \*) Der Unwissende hat keinen Begriff von seiner Unwissenheit, weil er keinen von der Wissenschaft hat, u. s. w. Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und so zu sagen die Materie, oder den transcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge.

[605] ————— 20

Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmten Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transcendente Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transcendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem Einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes, durch eins der Glieder dieser Theilung im Untersatze, übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transcendente Ideal

\*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, denn die menschliche Vernunft ohne diese Kenntnisse, sich niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

\* Nach „Sachheit“ die Klammer ) mit Tinte geschlossen.

<sup>20</sup> Das zweite „n“ in „denn“ mit Tinte durchstrichen.

zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunctiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Eintheilung aller transcendentalen

p. 392

p. 398

5 Ideen legte, nach welchem sie den drey Arten von Vernunftschlüssen parallel und correspondirend erzeugt werden.

Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht [606] die Existenz  
10 eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (Prototypen) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte  
15 Coppen (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.  
[607] —————

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können; denn alsdenn würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem Vorigen unmög-  
20 lich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nichts als Inbegriff zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner voll-  
30 ständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, sammt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingredienz, nicht gehören kann.

35 [620]

### Des dritten Hauptstücks

#### Vierter Abschnitt.

##### Von der

#### Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

40 Man siehet aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee sey, deren objective Realität dadurch, daß die

<sup>87</sup> Das „s“ in „nichts“ mit Tinte durchstrichen.

Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse ob zwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung giebt, und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnliche, daß der Schluß von einem gegebenen Daseyn überhaupt, auf irgend ein schlechthinnothwendiges Daseyn, dringend und richtig zu seyn scheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben. 10

[625]

Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag seyn, welches es wolle) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Daseyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber seyn, oder ihr habt ein Daseyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdenn das Daseyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts, als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Sehen (unbestimmt was ihr seht) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädicaten im Begriffe des Subjects gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädicate wie[626]derholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sey, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigen- thümlich zukommt. 20 30

Anlaß zur Fich-  
tischen Seherei

[631]

### Des dritten Hauptstücks

35

#### Fünfter Abschnitt.

#### Von der

#### Unmöglichkeit eines cosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

[637]

40

Da befindet sich denn z. B. 1) der transcendente Grund-  
satz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, welcher  
nur in der Sinnewelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben



aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2. Der [638] Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit statt finden kann, wegschafft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt. 4. Die Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann, u. s. w.

Das Kunststück des cosmologischen Beweises zielt bloß darauf ab, zu dem Beweise des Daseyns eines nothwendigen Wesens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologisch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen.

[642] —————

### Entdeckung und Erklärung

#### des dialectischen Scheins

in allen transcendentalen Beweisen vom Daseyn eines nothwendigen Wesens.

[645] —————

Die Philosophen des Alterthums sehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der reinen Vernunft, als ursprünglich und nothwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respectiv, sondern an sich selbst ihrem Daseyn nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Nothwendigkeit sogleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Daseyn schlechthin bindet, sondern sie kann solches, jederzeit

<sup>9</sup> Die Worte „zu schließen“ mit Bleistift durchstrichen.

<sup>24</sup> „zu“ mit Bleistift durchstrichen.

┐ Das ist nicht wahr! Die Materie kann bloß deswegen nicht den Regressus nach dem Gesetz der Kausalität befriedigen, weil dieser wesentlich und ursprünglich die Materie grade ausschließt und bloß die Zustände, den Gegensatz der Materie, betrifft.

und ohne Widerstreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Nothwendigkeit. [646] Es mußte also bey dieser Ueberredung ein gewisses regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen, und hat, so fern, als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Principis an sich. Gleichwohl, da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muß, ┐ und daher immer noch abgeleitet ist, so scheidet sich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens, als eines Principis aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig ist, und also an sich aufgehoben werden kann, hiemit aber das ganze Daseyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieses aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, welches durch das zweyte regulative Princip verboten wird, so folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig ist, zu der Idee eines nothwendigen Urwesens, als eines bloßen Principis der größten empirischen Einheit, nicht schädlich sey, sondern daß es außerhalb der Welt gesetzt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Daseyn immer getrost von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendiges Wesen gäbe, und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufhörlich streben kö[n]nen, als ob ein solches, als ein oberster Grund, vorausgesetzt wäre.

[659]

### Des dritten Hauptstücks

30

#### Siebenter Abschnitt.

#### Critik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniß des Urwesens verstehe, so ist sie entweder die aus bloßer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbarung (revelata). Die erstere denkt sich nun ihren Gegenstand entweder bloß durch reine Vernunft, vermitteltst lauter transcendentaler Begriffe, (ens originarium, realissimum, ens entium,) und heißt die transcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz, und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, so allein eine trans-

scendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, Theist genannt. Der erstere giebt zu, daß wir allenfalls das Daseyn eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unser Begriff von ihm bloß transcendental sey, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweyte behauptet, die Vernunft sey im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellt sich also unter demselben bloß eine Weltursache, (ob durch die [660] Nothwendigkeit seiner Natur oder durch Freiheit bleibt unentschieden,) dieser einen Welturheber vor.  
[663]

Der Unterschied zwischen Deisten und Theisten scheint zuerst aufgestellt im système de la nature Vol: II, pp 238 sequ.

Der Grundsatz, von dem, was geschieht, (dem Empirisch-zufälligen,) als Wirkung, auf eine Ursache zu schließen, ist ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der speculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundsatz, der die Verbindung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abstrahirt und, indem man alles Empirische wegläßt, ihn vom Zufälligen überhaupt aussagen will, so bleibt nicht die mindeste Rechtfertigung eines solchen synthetischen Satzes übrig, um daraus zu ersehen, wie ich von etwas, was da ist, zu etwas davon ganz Verschiedenem (genannt Ursache) übergehen könne; ja der Begriff einer Ursache verliert eben so, wie des Zufälligen, in solchem bloß speculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren objectivie Realität sich in concreto begreiflich machen lasse.

Wenn man nun vom Daseyn der Dinge in der Welt auf ihre Ursache schließt, so gehört dieses nicht zum natürlichen, sondern zum speculativen Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge selbst (Substanzen), sondern nur das, was geschieht, also ihre Zustände, als empirisch zufällig, auf irgend eine Ursache bezieht; daß die Substanz selbst (die Materie) dem Daseyn nach zufällig sey, würde ein bloß speculatives Vernunfterkennnis seyn [664] müssen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schließen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist; so würde dieses wiederum ein Urtheil der bloß speculativen Vernunft seyn, weil der Gegenstand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung ist. Aber alsdenn würde der Grundsatz der Causalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt und außer demselben ohne

<sup>25</sup> Mit Tinte vor „des“ eingefügt: „der“.

, wie es auch der Fall ist, wenn man ihm gemäß auf ein Ding an sich schließt.

Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

[668] — — — — — Die transcendente Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche, und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transcendentales Richtmaas zulassen. Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht practischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen, und zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch seyn, aus dem Wege zu räumen; welches in einer solchen critischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseyns eines dergleichen [669] Wesens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Denn, wo will jemand durch reine Speculation der Vernunft die Einsicht hernehmen, daß es kein höchstes Wesen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens, uns vorstellen, oder daß sie, in dem letzteren Falle auch allen Einschränkungen unterworfen seyn müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt. [

Wie will Jemand überhaupt von einer negativen Wahrheit eine positive Einsicht haben?

[670] — — — — —

## Anhang

35

### zur transcendentalen Dialectik

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

Seine deutlichste Erklärung über das was er Verstand und was Vernunft nennt.

[671] — — — — —

Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objecten), sondern ordnet sie nur und giebt



ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat [672] also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

So!

[674] — — — — —

Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiß und gegeben, und alsdenn erfordert es nur Urtheilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimmt. Dieses will ich den apodictischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen, und ist eine bloße Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem; so werden mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle [675] anzugebenden besonderen Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.

Deduktion

Induktion

Induktion

[676] Man sieht aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunftseinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntniß ein logisches Princip sey, um, da wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich thun läßt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sey, und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Maaße postuliren und also sagen könne: alle möglichen Verstandeserkenntniße (darunter die empirischen) haben Vernunftseinheit, und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transscenden-

taler Grundsatz der Vernunft seyn, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjectiv- und logisch-, als Methode, sondern objectionnothwendig machen würde.

Wir wollen dieses durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehöret auch die der Causalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muß, als Wirkungen sich hervorthun, wie in [677] dem menschlichen Gemüthe die Empfindung, Bewußtseyn, Einbildung, Erinnerung, Wiß, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w.

┐ ein schönes Beispiel zum Begriff Substanz!

[679] — — — — —  
Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen; daß die mancherley Arten nur als ver[680]schiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern u. c. behandelt werden müssen, daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse; in eine Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft statt fände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.

[682] — — — — —  
Dem logischen Princip der Gattungen, welches Identität postulirt, steht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinstimmung unter derselben Gattung, bedarf, und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu seyn. Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinn des ersteren (des Wißes) sehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersten Falle zwar viel unter seinen Begriffen, im zweyten aber desto mehr in denselben denkt. Auch äußert sich dieses [683] an der sehr ver-

<sup>22</sup> „in“ mit Tinte durchstrichen und „ist“ darüber geschrieben.

schiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige (die vorzüglich speculativ sind), der Ungleichartigkeit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die anderen (vorzüglich empirische Köpfe) die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beynahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

conf: Bacon: de  
Verul: novum Or-  
ganum: Lib I;  
aphor: 55.

Dieser letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logisches Princip zum Grunde, welches die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse zur Absicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten seyn mag, herabsteige, und auf solche Weise dem System Ausbreitung, wie im ersteren Falle, da ich zur Gattung aufsteige, Einsalt zu verschaffen suche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, ist eben so wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu ersehen, wie weit die Theilung derselben gehen könne. Daher jede Gattung verschiedene Arten, diese aber verschiedene Unterarten erfordert, und, da keine der letzteren statt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als *conceptus communis*) hätte, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht [684] zunächst auf ein Individuum bezogen seyn könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten, unter sich enthalten müsse. Dieses Gesetz der Specification könnte so ausgedrückt werden: *entium varietates non temere esse minuendas*.

Man sieht aber leicht, daß auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung seyn würde, läge nicht ein transcendentes Gesetz der Specification zum Grunde, welches zwar frenlich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Ansehung der Verschiedenheiten fodert; denn dazu giebt das logische Princip, als welches lediglich die Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß; aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen. Denn würde es keine niederen Begriffe geben, so gäbe es auch keine höhere. Nun erkennt der Verstand alles nur durch Begriffe: folglich, so weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloße Anschauung, sondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniß der Erscheinungen in ihrer durchgängigen Be-

stimmung (welche nur durch Verstand möglich ist) fodert eine unaufhörlich fortzusehende Specification seiner Begriffe, und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verschiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung, abstrahirt worden.

[685] Auch kann dieses Gesetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt seyn; denn diese kann keine so weit gehenden Eröffnungen geben. Die empirische Specification bleibt in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen, wenn sie nicht durch das schon vorhergehende transcendente Gesetz der Specification, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, solche zu suchen, und sie noch immer zu vermuthen, wenn sie sich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß abforbirende Erden nach verschiedener Art (Kalk- und muriatische Erden) sind, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verstande es zur Aufgabe machte, die Verschiedenheit zu suchen, indem sie die Natur so reichhaltig voraussetzte, sie zu vermuthen. Denn wir haben eben sowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheiten in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, daß ihre Objecte Gleichartigkeit an sich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zusammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieses Begriffs und die Beschäftigung des Verstandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter 25 höheren Gattungen, 2. durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden [686] Art zu jeder anderen durch 30 stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Formen nennen.

[689] — — — — —  
Man siehet aber leicht, daß diese Continuität der Formen 35 eine bloße Idee sey, der ein congruirender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt sind, und daher an sich ein quantum discretum ausmachen müssen, und, wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft derselben continuirlich wäre, sie auch eine wahre Unend-

<sup>14</sup> Das „a“ in „nach“ mit Tinte durchstrichen und „D“ darüber geschrieben.

<sup>27</sup> Die Vorsilbe „auf“ mit Tinte durchstrichen und „an“ darüber geschrieben.



lichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweyer gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich ist: sondern auch, weil wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das

geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir sie zu suchen haben.

[695] —————

10 Wenn ich einsehende Männer mit einander wegen der Charakteristik der Menschen, der Thiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien,

15 Racen u. s. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe und aller Unterschied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für

20 beyde viel zu tief verborgen liege, als daß sie aus Einsicht in die Natur des Objects sprechen könnten. Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder auch affectirt, mithin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannig-

25 faltigkeit, oder der Natureinheit, welche sich gar wohl vereinigen lassen, aber so ange sie für objectiv Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das [696] streitige Interesse zu vereinigen und die Vernunft

30 hierüber zufrieden zu stellen.

*Natura nihil frustra fecit, gehört auch dahin.*

[697] Von der  
Endabsicht der natürlichen Dialectik der  
menschlichen Vernunft.

35 [703] —————

Daher geschieht's nun, daß, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit seines Daseyns den mindesten Begriff habe, [704] aber alsdenn doch allen

40 anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann, und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden größten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung

selbst, verschaffen kann; welches beweiset, daß ihr speculatives Interesse und nicht ihre Einsicht sie berechti- ge, von einem Punkte, der so weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt sich nun ein Unterschied der Denkungsart, bei einer und derselben Voraussetzung, der ziemlich subtil, aber gleichwohl in der Transcendentalphilosophie von großer Wichtigkeit ist. Ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (*suppositio relativa*), ohne doch befugt zu seyn, es schlechthin anzunehmen (*suppositio absoluta*). Diese Unterscheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Princip zu thun ist, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen, und dazu wir einen obersten Grund bloß in der Absicht annehmen, um desto bestimmter die Allgemeinheit des Principis zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Wesen als existirend denke, daß einer bloßen und zwar transcendentalen Idee correspondirt. Denn, da kann ich das Daseyn dieses Dinges niemals an sich selbst annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend [705] einen Gegenstand bestimmt denken kann, dazu gelangen, und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee selbst ausgeschlossen sind. [718] — — — — —

Noch deutlicher fällt diese nachtheilige Folge bey dem Dogmatismus unserer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Physis[719]theologie) in die Augen. Denn da dienen alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluß der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinen Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Gesichtspunkte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer

<sup>30</sup> „dazu“ und „gelangen“ mit Tinte verbunden, „ge“ durchstrichen und „zu“ darüber geschrieben.

höchsten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn als-  
 denn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen  
 der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung  
 ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für  
 5 uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip  
 der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung,  
 die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Er-  
 wartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung  
 nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein  
 10 das Princip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch  
 in Ansehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in  
 irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweite Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten  
 Principis der systematischen Einheit entspringt, ist der der ver-  
 15kehrten Vernunft (*perversa ratio*, *ὑστερον πρότερον rationis*).  
 Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen,  
 um als regulatives Princip sie in der Verbindung der Dinge  
 nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, soweit sich  
 etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, um so  
 20 viel auch zu glauben, daß man sich der Vollständigkeit ihres  
 Gebrauchs genähert habe, ob man sie freylich niemals erreichen  
 wird. Anstatt dessen kehrt man die Sache um, und fängt davon  
 an, daß man die Wirklichkeit eines Principis der zweckmäßigen  
 Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer  
 25 solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforsch-  
 lich ist; anthropomorphistisch bestimmt, und denn der Natur  
 Zwecke, gewaltjam und dictatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie  
 billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen,  
 so daß nicht allein Teleologie, die bloß dazu dienen sollte, um  
 30 die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen, nun  
 vielmehr dahin wirkt, sie aufzuheben, sondern die Ver-  
 nunft sich noch dazu selbst um ihren Zweck bringt, nämlich das  
 Daseyn einer solchen intelligenten obersten Ursache, nach diesem,  
 aus der Natur zu beweisen.

35 [723] —————

Trägt man denn also (in Absicht auf eine transcenden-  
 tale Theologie\*) erstlich: ob es etwas von der Welt [724] Un-

\*) Dasjenige, was ich schon vorher von der psychologischen  
 Idee und deren eigentlichen Bestimmung, als Principis zum

<sup>9</sup> Mit Tinte nach „allein“ eingefügt „wird“.

<sup>10</sup> Den . des ; mit Tinte weggestrichen.

<sup>11</sup> „nicht allein“ und dann „um“ mit Tinte durchstrichen.

<sup>12</sup> „sondern“ mit Tinte durchstrichen und „und“ darüber geschrieben.

┐ Ist denn etwader  
Satz vom Grunde  
eine veritas aeter-  
na; oder ist er eine  
Kategorie des Ver-  
standes zum Be-  
huf der Verknüp-  
fung der Erscheinun-  
gen der Sinnen-  
welt?

terschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transcendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben 5 seyn. ┐ Ist zweitens die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig ic. sey; so antworte ich: daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Categorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem 10 anderen, als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. h. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann. Ist endlich drittens die Frage: ob 15 wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der [725] Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen 20 Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforschung machen muß. Noch mehr, wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben. 25 Denn es ist immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Princip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermitteltst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sey, bezogen wird. 30 Was dieser Ungrund der Welteinheit an sich selbst sey, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.

bloß regulativen Vernunftgebrauch gesagt habe, [724] überhebt mich der Weitläufigkeit, die transcendente Illusion, nach der jene systematische Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypostatisch vorgestellt wird, noch besonders zu erörtern. Das Verfahren hiebei ist demjenigen sehr ähnlich, welches die 40 Critik in Ansehung des theologischen Ideals beobachtet.

<sup>21</sup> Das „n“ in „Ungrund“ mit Tinte durchstrichen und „r“ darüber geschrieben.



[733] — — — — —

## II.

Transcendentale  
Methodenlehre.

5 [735] Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und  
speculativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir  
wenigstens die Idee in uns haben, so kann ich sagen, wir haben  
in der transcendentalen Elementarlehre den Bauzeug über-  
10 schlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe  
und Festigkeit er zulange. Freylich fand es sich, daß, ob wir  
zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel  
reichen sollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem  
Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der  
15 Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war,  
sie zu übersehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus  
Mangel an Stoff fehlschlagen mußte, ohne einmal auf die  
Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den  
Plan unvermeidlich entzweyen und sie in alle Welt zerstreuen  
20 zu bauen. / Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien,  
als vielmehr um den Plan zu thun, und, indem wir gewarnt  
sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der viel-  
leicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen,  
gleichwohl doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht  
25 wohl abstecken können, den Anschlag zu einem Gebäude in Ver-  
hältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unserem  
Bedürfniß angemessen ist, zu machen.

Γ conf: Jakob  
Böhm Vom irdi-  
schen und himmli-  
schen Mysterio p 15,  
edit. Amstd: 1676.

[740] — — — — —

## Des ersten Hauptstücks

## Erster Abschnitt.

## Die

Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen  
Gebrauche.

[742] — — — — —

35 Die philosophische Erkenntniß betrachtet also das Besondere  
nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im  
Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori  
und mittelst der Vernunft, so daß, wie dieses Einzelne unter

gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, eben so der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden muß.

In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunftkenntniß, und beruhet nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie, oder Gegenstände. Diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeineten, daß sie von jener sagten, sie habe bloß die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntniß ist die Ursache, daß diese lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt sich construiren, d. i. a priori in Anschauung darlegen, Qua[743]litäten aber lassen sich in keiner anderen als empirischen Anschauung darstellen. Daher kann eine Vernunftkenntniß derselben nur durch Begriffe möglich seyn.

[751] So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntniß und ihrer Erzeugung a priori, welche sie gemein haben, dennoch im Fortgange sehr verschieden ist, und zwar darum, weil in der Erscheinung, als wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, zwei Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und bestimmt werden kann, und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daseyn enthält und der Empfindung correspondirt. In Ansehung des letzteren, welches niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, so fern sie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Ansehung der erstern können wir unsere Begriffe in der Anschauung a priori bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloß als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empirisch, d. i. a posteriori, (aber jenen Begriffen als Regeln einer empirischen Synthesis gemäß) können bestimmt werden; dieser ist der Ver-

<sup>18</sup> „mir“ mit Tinte durchstrichen und „nie“ darüber geschrieben.

<sup>20</sup> Das „zu“ mit Tinte durchstrichen.

nunftgebrauch durch Construction der Be[752]griffe, indem diese, da sie schon auf eine Anschauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empirische data in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können. Alles, was da ist  
 5 (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum ist oder nicht, daß ein Daseyn in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wie fern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum, oder bloße Bestimmung sey, eine Beziehung seines Daseyns auf  
 10 etwas Anderes, als Ursache oder Wirkung, habe, und endlich isolirt oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseyns stehe, die Möglichkeit dieses Daseyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derselben zu erwägen: dieses alles gehöret zum Vernunfterkennniß  
 15 aus Begriffen, welches philosophisch genannt wird. Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder bloß das Allgemeine der Synthesis von einem und derselben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entspringende Größe einer Anschauung überhaupt (Zahl)  
 20 zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäfte durch Construction der Begriffe, und heißt mathematisch.

[754] —————

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen,  
 25 zu zeigen: daß keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der [755] Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmet werden. Daß der Künftler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Antheil  
 30 der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philosophie besteht, seine Grenze zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begrenzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht auschlagen, noch sie über  
 35 sie wegsetzen kann.

1. Von den Definitionen. Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen

<sup>1</sup> „indem“ mit Tinte durchstrichen und „durch den“ darüber geschrieben.

<sup>10</sup> Das „r“ in „derselben“ mit Tinte durchstrichen und „in“ darüber geschrieben.

<sup>27</sup> Mit Tinte der . in , verbessert und das nachfolgende große „D“ in „daß“ gestrichen und ein kleines „d“ darüber geschrieben.

ursprünglich darstellen.\*) Nach einer solchen Forderung kann ein empirischer Begriff gar nicht definirt, sondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals sicher, ob man unter dem Worte, der denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger 5  
Wert[756]male desselben denke.

[761] —————

Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes, auch gewisser Axiomen der Anschauung 10  
gedacht; allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transcendentalphilosophie gezeigt werden. Die 15  
Philosophie hat also keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze a priori so schlechthin gebieten, sondern muß [762] sich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derselben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

[764] —————

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß speculativen Gebrauche nicht ein einziges directsynthetisches Urtheil aus Begriffen. Denn durch die Ideen ist sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischen Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandes[765]begriffe aber errichtet 25  
sie zwar sichere Grundsätze aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand möglicher Erfahrungen) vorausgesetzt wird, allerdings apodiktisch gewiß seyn, an sich selbst aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden können. So kann niemand den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem

\*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präcision, daß deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; ursprünglich aber, daß diese Grenzbestimmung nicht irgend woher abgeleitet sey und also noch eines Beweises bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze 40  
aller Urtheile über einen Gegenstand zu stehen.

<sup>5</sup> „der“ mit Tinte durchstrichen und „das“ darüber geschrieben.

<sup>15</sup> Mit Tinte nach „und“ eingefügt „war“.



anderen Gesichtspuncte, nämlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wohl und apodictisch bewiesen werden kann. Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bey dieser immer vorausgesetzt werden muß.

[766] — — — — —

## Des ersten Hauptstücks

### Zweiter Abschnitt.

Die

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung  
ihres polemischen Gebrauchs.

[769] — — — — —

15 Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) so oft geäußert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zween Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist  
20 ein Gott, es ist ein künftiges Le[770]ben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde. Denn, wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apo-  
25 dictisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn, weil er dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns  
30 denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich sey. Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus so synthetisch zu urtheilen, berechtigten. Wir können also darüber ganz unbekümmert seyn, daß uns jemand das Gegentheil einstens beweisen werde; daß  
35 wir darum eben nicht nöthig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem speculativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen, und überdem es mit dem practischen Interesse zu vereinigen die einzigen  
40 Mittel sind. Für den Gegner (der hier nicht bloß als Critiker betrachtet werden muß,) haben wir unser non liquet in Bereit-

Kant scherzt: er weiß sehr wohl, daß nur Positionen, nicht Negationen eines Beweises bedürfen.

<sup>4</sup> Mit Tinte nach „ob“ „et“ eingefügt.

p. 694 schaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indessen daß wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die subjective Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte [771] haben, die dem Gegner nothwendig fehlt, und unter deren Schuß wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit 5 ansehen können.

Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft.

[782] — — — — —  
Aber die Jugend, welche dem academischen Unterrichte an- 10 vertrauet ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnet, und von der frühen Kenntniß so gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher sie auch kommen 15 möge, kräftig zu widerstehen?

Mühte es bey dem dogmatischen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemisch, d. i. so beschaffen seyn, daß man sich ins Gefecht einließe, und mit Beweisgründen zu entgegengesetzten Behaup- 20 tungen bewaffnete, so wäre freilich nichts rathamer vor der Hand, aber zugleich nichts eiteler und fruchtloser auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine zeitlang unter Vormundschaft zu setzen, und wenigstens so lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, 25 oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände spielen: wird alsdenn jene jugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene Dialectik, die nicht minder [783] in seinem 30

Klug, weise, brav, eigenen Busen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr 35 tief eingepprägtes Vorurtheil, steht so fest, daß es nicht nur gegen jedes Raisonnement Stand hält, sondern vielmehr leicht anschaulicher Evidenz Troß bietet! selbst in aus- 40 gezeichneten Köpfen. Dies beweist — — — — —

[797] — — — — — das Mittelalter, auch  
die nächstfolgende  
Zeit.

## Des ersten Hauptstücks

### Dritter Abschnitt.

#### Die

#### 5 Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

[799] — — — — —

Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich,  
die Bedingungen möglicher Erfahrung, als Bedingungen der  
10 Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz un-  
abhängig von diesem, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil  
dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch  
ohne Gegenstand seyn würden.

Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen, und  
15 haben freylich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung,  
aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabey  
für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß proble-  
matisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fic-  
tionen), regulative Principien des systematischen Verstandes-  
20 gebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon  
ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht er-  
weislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Er-  
scheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden  
können. Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt,  
25 um, nach dieser Idee eine vollständige und nothwendige Einheit  
aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen  
kann, zum Princip unserer Beurtheilung ihrer inneren Er-  
scheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz  
anzunehmen, (ein transcenderter Begriff) wäre ein Satz,  
30 der nicht allein unerweis[800]lich, (wie es mehrere physische  
Hypothesen sind,) sondern auch ganz willkürlich und blindlings  
gewagt seyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner  
Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz  
hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht,  
35 die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht ein-  
zusehen ist. Bloß intelligibele Wesen, oder bloß intelligibele  
Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit einer  
gegründeten Befugniß der Vernunft als Meynung annehmen,  
obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit

<sup>11</sup> Das „m“ in „diesem“ mit Bleistift in „n“ verbessert.

<sup>27</sup> Dem „einer“ mit Tinte ein „f“ vorgelegt.

keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte bessere Einsicht dogmatisch ableugnen.

[806] —————

Zu eurer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleyerne Waffen, 5 (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also, wider die in irgend einer anderen nicht speculativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfenen Natur der 10 Seele, die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloß als verschiedene Modification unserer Organen zu beweisen scheine; so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmt, unser Körper sey nichts, als die Fundamental- 15 erscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht.

[809] —————

Man siehet also hieraus, daß im speculativen Gebrauche 20 der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transcendente Annahmen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist eben so wohl transcendent, als die Behauptung der 25 objectiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgend als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft assertorisch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt,) nothwendig seyn, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der That gar keine Meinun- 30 gen. Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urtheile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich feyerlich durch nichts bewiesen werden können, und [810] sind also reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Scrupel entbehrt werden. In 35 dieser Qualität aber muß man sie erhalten, und ja sorgfältig verhüten, daß sie nicht gleich als an sich selbst beglaubigt, und von einiger absoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen.

<sup>9</sup> Die Worte „nicht speculativen“ mit Tinte eingeklammert und nach „Rücksicht“ die Klammer gestrichen.

<sup>12</sup> „feyerlich“ mit Tinte durchstrichen und „frenlich“ darüber geschrieben.



## Des ersten Hauptstücks

## Vierter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung  
ihrer Beweise.

Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntniß a priori, an sich, daß die Vernunft bei jenen vermittelt ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori darthun muß. Dieses ist nicht etwa bloß eine nöthige Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande a priori hinausgehen soll, so ist dieses, ohne einen besonderen und außerhalb diesem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik ist es die Anschauung a priori, die meine Synthesis leitet, und da können alle Schlüsse unmittelbar an der reinen Anschau[811]ung geführt werden. Im transscendentalen Erkenntniß, so lange es bloß mit Begriffen des Verstandes zu thun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung  $\gamma$ . Der Beweis zeigt nämlich nicht: daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht,) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten ließe; sondern er zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Object der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und a priori zu einer gewissen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und quersfeld ein, dahin, wo der Gang der verborgenen Association sie zufälliger Weise herleitet. [812]

$\gamma$  D. i. die Möglichkeit der Erfahrung

Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist es so fern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach; daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punktes ausdrücken, weil sein Volumen hiebei nichts thut und ohne Verminderung der Kraft, so klein, wie man will, und also auch als in einem Punkt [813] befindlich

<sup>82</sup> In „herleitet“ das „er“ mit Tinte durchstrichen und „in“ darüber geschrieben.

<sup>84</sup> Das „in“ in „meines“ mit Bleistift weggestrichen.

gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht schließen: daß, wenn mir nichts, als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Größe des Raumesinhalts abstrahirt und also einfach ist.

[815]

Nun geht aber ein jeder transcendentaler Satz bloß von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe.

[819]

Der modus tollens der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schließen, beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satz gezogen werden kann, so ist dieser Satz falsch. Anstatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem oftensiven Beweise durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniß, vermittelt der vollständigen Einsicht in ihre Möglichkeit, führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegentheil derselben fließenden Folgen eine einzige falsch finden, so ist dieses Gegentheil auch falsch, mithin die Erkenntniß, welche man zu beweisen hatte, wahr.

[825]

## Des Canons der reinen Vernunft

### Erster Abschnitt.

#### Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

[828]

┐ Das ist doch wohl eine seltsame Definition!

Practisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. ┐ Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabey keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit, die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zu

<sup>8</sup> In „sagt“ „agt“ mit Tinte durchstrichen und „ekt“ darüber geschrieben.

<sup>11</sup> „den“ mit Tinte durchstrichen und „der Falschheit der“ darüber geschrieben.

<sup>12</sup> Mit Tinte nach „auf die“ eingefügt „Falschheit der“.

Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine practische Gesetze  $\Gamma$ , deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft seyn. Vergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum practischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

$\Gamma$  Wunderliche Distinktion!

Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drey gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu thun seyn, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser [829] Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellet.

Es ist aber Behutsamkeit nöthig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transcendentalen Philosophie fremd \*) ist, nicht in Episoden auszuschießen und die Einheit des Systems zu verletzen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am Transcendentalen halte und das, was etwa hiebei psychologisch, d. i. empirisch seyn möchte, gänzlich bey Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken, daß ich mich vorsetzt des Begriffs der Freyheit nur im practischen Verstande bedienen werde, und den in transcendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Er[830]scheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier, als oben abgethan, bey Seite setze. Eine Willkühr nämlich ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur

Geburtsstätte des kategorischen Imperativs.

\*) Alle practische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der practischen, nicht in den Inbegriff der Transcendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.

Dies heißt: Menschen haben nicht nur anschauliche sondern auch abstrakte Vorstellungen zu ihren Motiven.

┐ Mit diesem daher, das hinpaßt wie die Faust aufs Auge, springt mit einem Male der kategorische Imperativ herein und etablirt sich ohne alle Beglaubigung mit seinem unbedingten Soll, einem hölzernen Eisen.

Wem ist das klar!?

!

von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freye Willkühr (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sey als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird Practisch genannt. Die practische Freyheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reicht, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswerth, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freyheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch practische Gesetze genannt werden.

[831] Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Practischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist bloß eine speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bey Seite setzen können. Wir erkennen also die practische Freyheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transcendente Freyheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinneswelt fodert und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu seyn scheint, und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im practischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwey Fragen zu thun, die das practische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich seyn muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transcendentalen Freyheit betrifft bloß das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bey Seite setzen können, wenn es um das [832] Practische zu thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.



Des  
Canons der reinen Vernunft  
Zweiter Abschnitt.

Von dem  
Ideal des höchsten Guts, als einem  
Bestimmungsgrunde des  
letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im practischen Gebrauche anzutreffen sey, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres practischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt.

Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das practische) vereinigt sich in folgenden dreyn Fragen: [833]

1. Was kann ich wissen?

2. Was soll ich thun?

3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist bloß speculativ. Wir haben (wie ich mir schmeichle) alle mögliche Beantwortungen derselben erschöpft, und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muß, und, wenn sie nicht aufs Practische sieht, auch Ursache hat zufrieden zu seyn; sind aber von den zweyn großen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben so weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, daß uns dieses, in Ansehung jener zweyn Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweyte Frage ist bloß practisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdenn doch nicht transcendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Critik an sich selbst nicht beschäftigen.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist practisch und theoretisch zugleich, so, daß das Practische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung

Animus certe quidem philosophia imbutus ac veritatis inspector mentendi necessitati nonnihil remittit. Synesius, epist: 105.

der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf die Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Practische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniß [834] der Dinge ist. Jenes läuft zulezt auf den Schluß hinaus, daß etwas sey (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sey (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach). Das practische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel), dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rath, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweyte gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, als vermittelt der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweyte abstrahirt von Neigungen, und Naturmitteln sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austheilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

[835] Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht nothwendig seyn. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

Appellation an die gesunde Vernunft

Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem speculativen, aber doch in einem gewissen practischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen

seyn könnten. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich seyn, indessen daß die systematische Natureinheit nach  
 5 speculativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freyheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesammten Natur Causalität hat, und moralische Vernunftprincipien zwar freye Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen [836] können.  
 10 Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem practischen, namentlich aber, dem moralischen Gebrauche, objective Realität.

Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freyheit der vernünftigen  
 15 Wesen, seyn kann, und, nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, seyn soll,) eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der  
 20 Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern sie also eine bloße, aber doch practische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher  
 25 objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können, sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen  
 30 Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem practischen Gebrauche, und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freye Willkühr unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freyheit durchgängige  
 systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practische Interesse betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirst, [837]  
 35 glücklich zu seyn. Die zweyte fragt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bey der Beantwortung derselben darauf an, ob die  
 40 Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendigerweise damit verknüpfen.

<sup>20</sup> Mit Tinte nach „fern“ „ist“ eingefügt.

<sup>26</sup> Nach „können,“ die Klammer ) mit Bleistift geschlossen.

Ich sage demnach: daß eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maaße zu hoffen 5 Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sey.

[847] ————— 10

Die Moralthologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Faden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transcendentalen Gebrauch geben würde, aber eben so, wie der der bloßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

[848]

## Des Canons der reinen Vernunft

20

### Dritter Abschnitt.

#### Vom Meynen, Wissen und Glauben.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Wenn es für jedermann gültig ist, so fern es nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es 25 Ueberredung genannt.

[850] —————

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelt dessen das an sich bloß problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erfindung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß seyn. Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Ein-

<sup>17</sup> Mit Tinte vor „aber“ „der“ eingefügt.

<sup>27</sup> Das „s“ in „es“ vor „nur“ mit Tinte durchstrichen und „t“ darüber geschrieben.



bildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. Im Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen.

[860]

**Der  
Transcendentalen Methodenlehre  
Drittes Hauptstück.**

**Die  
Architektonik der reinen Vernunft.**

[867]

10 Der Mathematiker, der Naturkundiger, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunftserkenntniffe, die zweyten besonders im philosophischen Erkenntniffe Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese anseht, sie als Werkzeuge  
15 zeugt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen; aber, da es selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letztern halten und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe, \*) für [868]  
20 systematische Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bey vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger seyn kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder  
25 subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bey den Alten  
30 unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst macht der äußere Schein der Selbstbeherrschung f durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt, bey seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen  
Analogie, Philosoph nennt.

f Senecae epist:  
55. 4.

[879]

\*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann nothwendig interessirt; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschidlichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken  
40 angesehen wird.

<sup>1</sup> Das „m“ in „Im“ mit Tinte in „n“ verbessert.

<sup>17</sup> „es“ mit Tinte durchstrichen und „er“ darüber geschrieben.

## Der Transcendentalen Methodenlehre

### Viertes Hauptstück.

#### Die Geschichte der reinen Vernunft.

[880] ————— 5

Ich will jezt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder jene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichsten Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreifache Absicht, in welcher die namhaftesten Veränderungen auf dieser Bühne des Streits gestiftet worden.

1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunftserkenntnisse, waren einige bloß Sensual-, andere bloß Intellectualphilosophen.

————— 15

[881] 2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunftserkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben.

3. In Ansehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen soll, so muß es ein Verfahren nach Grundsätzen seyn. Nun kann man die jezt in diesem Fache der Nachforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientifiche eintheilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatz: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde Vernunft nennt, sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Speculation. Er behauptet also, daß man die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne.

<sup>20</sup> Nach „nennt“ die Klammer ) mit Tinte geschlossen.

Auf dem rückwärtigen Vorjahblatte.

In der ersten Ausgabe dieses Buches p. 367—380 steht eine hier wegge-  
lassene sehr idealistische Stelle in der A die ganze im Raum erscheinende  
Welt schlechthin für Vorstellung erklärt. Solche Stelle ist abgedruckt in  
F. H. Jacobis Werken zweiter Band. Siehe die weißen Blätter des durch-  
schossenen Exemplars meines Werkes bei p. 614— und das hier p. 398 unten  
Angemerkte.

## Anmerkungen.

Deutsch lauten die Eintragungen auf dem vorderen Vorsatzblatte:

Vielmehr unter so vielen Behauptungen, die alle widerlegt wurden, hat diese allein Stand gehalten, daß man das Unrechtthun mehr scheuen müsse, [als das Unrechtleiden], und daß vor allem andern ein Mann darnach streben müsse, nicht, daß er scheine gut zu sein, sondern daß er es sei.

Schleiermacher: Platon, Gorgias. Reclam 82, S. 140.

Auch das Dunkel entnahm ich den Augen dir, welches sie deckte.

Boß: Ilias. Reclam S. 77.

Sich selbst ausforschen und alles aus sich selbst lernen.

10

Diels: Vorsokratiker. Heraclitus.

S. 5, 3. 15: Zur Bleistiftbemerkung Schopenhauers auf S. VI:

Die weggelassene Stelle der Widmung an Freih. von Zedlitz lautet:

„Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist, unter mässigen Wünschen, der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen groß, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird.

„Einem Solchen und Dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun diese Schrift, und Seinem Schutze alle übrige u. s. w.“

S. 25, 3. 39: Zu Schopenhauers Bemerkung auf S. 44:

In der 1. Auflage steht an Stelle der Worte: „denn man kann“ bis „erkennen lassen“ 20 des 2. Absatzes der S. 44:

„Daher diese subjective Bedingung aller äusseren Erscheinungen mit keiner anderen kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn genießt. 25 Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objecte, nothwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht nothwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigelegte Wirkungen der 30 besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann Niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der 35 Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalt sowol, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände seien.“



§. 79, 3. 2: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 176:

Gemeint ist offenbar der Brief Kants vom 11. Dez. 1797 als Antwort auf Tieftrunks Schreiben vom 5. November 1797. Tieftrunk kannte Kants Kritik der reinen Vernunft nur in der 2. Auflage, denn er nennt das Jahr 1787 als ihr Erscheinungsjahr in dem von Schopenhauer zitierten Buche, dessen vollständiger

5 Titel lautet:

„Die  
Denklehre  
in  
reindeutschem Gewande,  
auch zum  
Selbstunterricht für gebildete Leser,  
von  
Johann Heinrich Tieftrunk,  
Professor der Philosophie zu Halle.

15 Nebst einigen, auf Veranlassung  
eines wissenschaftlichen Briefwechsels entstandenen,  
noch völlig unbekannten,  
theils die Denklehre überhaupt,  
theils  
20 die Fichtesche Philosophie betreffenden,  
Aufsätze  
von  
Immanuel Kant.

Halle und Leipzig,  
bei Reinicke und Compagnie.  
1825.“

25 Die auf dem Titelblatte erwähnten „Aufsätze von J. Kant“ sind dessen Briefe. Ueber den erwähnten Brief Kants vom 11. Dez. 1797 schreibt Tieftrunk a. a. D. S. VI:

Ich machte in meinem Schreiben unterm 5. Nov. 1797 den würdigen Mann darauf  
30 aufmerksam, daß seine Lehre über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe  
(s. Kritik der reinen Vernunft S. 176 ff.) sich selbst einer großen Bedenlichkeit unterwürfe.  
Es komme hier darauf an, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewandelt  
werden könnten? Um hiervon die Möglichkeit einzusehen, (sage, die Kritik) müsse eine  
Gleichartigkeit der letztern mit der erstern Statt haben; denn nur unter dieser Be-  
35 dingung gestatte die Logik eine Subsumtion der empirischen Begriffe unter die reinen  
Verstandesbegriffe. Nun aber lehre die Kritik auch selbst, daß die reinen Verstandes-  
begriffe eine ganz andere Quelle haben, als die sinnlichen Vorstellungen; jene ent-  
springen aus der Verstandesthätigkeit, diese aus dem Anschauungsvermögen; diese  
Verschiedenheit der Quellen bleibe aber, die Anschauungen möchten reine oder empirische  
40 seyn; und man könne sonach weder unmittelbar noch mittelbar auf irgend eine Homo-  
genität der aus so verschiedenen Quellen stammenden Vorstellungen kommen. Diese  
Bemerkung machte auch auf den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft einen starken  
Eindruck, und jeder Freund der Wahrheit wird es gern vernehmen, wie der scharfsinnige  
Forscher des menschlichen Erkenntnißvermögens diese Schwierigkeit zu heben suche.

Er antwortete Folgendes:

Königsberg, den 11. December 1797.

„Zerstreut durch eine Mannigfaltigkeit von Arbeiten, die sich einander wechselseitig unterbrechen, ohne doch meinen letzten Zweck der Vollendung derselben vor dem Thor-  
schlusse aus den Augen zu verlieren, ist mir jetzt nichts angelegener, als die Stelle in 5  
Ihrem, mir sehr angenehmen, Briefe vom 5ten Noobr.:

„Wie der Satz der Kritik d. r. V. S. 177, der die Anwendung der Kategorien auf Er-  
fahrungen oder Erscheinungen überhaupt vermittelt, von der ihm anhängenden Schwie-  
rigkeit befreit werden könne.“ — Ich glaube dieses jetzt auf eine Art thun zu können, die  
befriedigend ist und zugleich ein neues Licht über diese Stelle im System der Kritik ver- 10.  
breitet; jedoch so, daß Gegenwärtiges bloß als roher Entwurf angesehen werden müsse  
und seine Eleganz nur, nachdem wir uns in einem zweiten Briefe einverständlich haben  
werden, erwartet.

Der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt ist keine besondere Kategorie, sondern  
in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten. 15

Das Zusammengesetzte nämlich kann, als solches, nicht angeschaut werden: sondern  
der Begriff oder das Bewußtseyn des Zusammensetzens (einer Function, die allen  
Kategorien, als synthetischer Einheit der Apperception, zum Grunde liegt) muß vorher  
geben, um das Mannigfaltige der Anschauung gegebene, sich in einem Bewußtseyn ver-  
bunden, d. i., das Object sich als etwas Zusammengesetztes zu denken, welches durch den 20  
Schematism der Urtheilskraft geschieht, indem das Zusammensetzen mit Bewußtseyn  
zum innern Sinn, der Zeitvorstellung gemäß, einerseits, zugleich aber auch auf das  
Mannigfaltige in der Anschauung gegebene, andrerseits bezogen wird. —

Alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zusammengesetztes, und enthalten, wenn  
dieses gleichartig ist, mathematische Functionen; ist es aber ungleichartig, dynamische 25  
Functionen; z. B. was die ersten betrifft: die Kategorie der extensiven Größe: Eins in  
Vielen; was die Qualität oder intensive Größe betrifft: Vieles in Einem (Jenes die  
Menge des Gleichartigen, z. B. der Quadratzeile in einer Fläche) dieses der Grad (z. B.  
der Erleuchtung eines Zimmers). Was aber die dynamische angeht, die Zusammen-  
setzung des Mannigfaltigen, so fern es entweder einander im Daseyn untergeordnet ist (die 30  
Kategorie der Causalität) oder eine der andern zur Einheit der Erfahrung beigeordnet ist  
(der Modalität als nothwendige Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen in der Zeit).

H. M. B. \*) könnte also wohl auch hierauf seinen Standpunkt von den Kategorien  
aus zu den Erscheinungen (als Anschauungen a priori) nehmen. —

Die Synthesis der Zusammenziehung des Mannigfaltigen bedarf einer Anschauung 35  
a priori, damit die reinen Verstandesbegriffe ein Object hätten und das sind Raum und  
Zeit. — Aber bei dieser Veränderung des Standpunkts ist der Begriff des Zusammen-  
gesetzten, der allen Kategorien zum Grunde liegt, für sich allein sinnleer; d. i., man sieht  
nicht ein, daß ihm irgend ein Object correspondire; z. B. ob so etwas, das extensive Größe  
oder intensive (Realität) ist, oder, im dynamischen Fach der Begriffe, etwas, was dem 40  
Begriffe der Causalität (einem Verhältniß, durch seine Existenz der Grund der Existenz  
eines Andern zu seyn) oder auch der Modalität, ein Object möglicher Erfahrung zu seyn,  
gegeben werden könne, weil es doch nur bloße Formen der Zusammenziehung (der syn-  
thetischen Einheit des Mannigfaltigen überhaupt) sind und zum Denken, nicht zum An-  
schauungen gehören. — 45

\*) Dermalen Professor der Philosophie zu Kostoß, welcher nebst andern Schriften  
auch neuerdings ein „Lehrbuch der Logik“ herausgegeben hat; ein Werk, welches sich  
durch Scharfsinn und Gründlichkeit ganz vorzüglich empfiehlt. L.

Nun giebt es in der That synthetische Sätze a priori, denen Anschauung a priori (Raum und Zeit) zum Grunde liegt, mithin denen ein Object in einer nicht empirischen Vorstellung correspondirt (den Denkformen können Anschauungsformen untergelegt werden, die jenen einen Sinn und Bedeutung geben). —

5 Wie sind diese Sätze nun möglich? — Nicht so, daß diese Formen des Zusammen-  
gefügten in der Anschauung das Object, wie es an sich selbst ist, darstellen; denn ich kann  
mit meinem Begriffe von einem Gegenstande nicht a priori über den Begriff von diesem  
Gegenstande hinauslangen; also nur so, daß die Anschauungsformen nicht unmittelbar  
(direkt) als objectiv, sondern bloß als subjective Formen der Anschauung, wie nämlich  
10 das Subject, nach seiner besondern Beschaffenheit, vom Gegenstande afficirt wird, d. i.  
wie er uns erscheint, nicht nach dem, was er an sich ist (also indirect), vorgestellt wer-  
den. Denn, wenn die Vorstellung auf die Bedingung der Vorstellungsart des Vor-  
stellungsvermögens des Subjects bei den Anschauungen restringirt wird, so ist leicht zu  
begreifen, wie es möglich ist, a priori synthetisch (über den gegebenen Begriff hinaus-  
15 gehend) zu urtheilen und zugleich, daß dergleichen erweiternde Urtheile auf andere Art  
schlechterdings unmöglich sind.

Hierauf gründet sich nun der große Satz: Gegenstände der Sinne (des äußern sowohl  
als des innern) können wir nie anders erkennen, als bloß, wie sie uns erscheinen, nicht  
nach dem, was sie an sich selbst sind; ingleichen: übersinnliche Gegenstände sind für uns  
20 keine Gegenstände unsers theoretischen Erkenntnisses. Da aber doch die Idee derselben  
wenigstens als problematisch (quaestionis instar) nicht umgangen werden kann, weil dem  
Simulichen sonst ein Gegenstück des Nichtsimulichen fehlen würde; welches einen logischen  
Mangel der Eintheilung beweist: so wird das letztere zum reinen (von allen empirischen  
Bedingungen abgelösten) praktischen Erkenntnisse, für das theoretische aber als transcen-  
25 dent betrachtet werden müssen, mithin die Stelle für dasselbe auch nicht ganz leer seyn.

Was nun die schwierige Stelle der Kritik S. 177 u. ff. betrifft, so wird sie auf folgende  
Art aufgelöst. —

Die logische Subsumtion eines Begriffs unter einem höhern geschieht nach der  
Regel der Identität, und der niedrigere Begriff muß hier als homogen mit dem  
30 höhern gedacht werden. Die transcendente dagegen, nämlich die Subsumtion  
eines empirischen Begriffs (dergleichen die des Zusammengesetzten aus Vorstellungen  
des innern Sinnes ist) unter eine Kategorie subsumirt, darunter etwas dem Inhalte  
nach heterogenes wäre, welches der Logik zuwider ist, wenn es unmittelbar geschähe;  
dagegen aber doch möglich ist, wenn ein empirischer Begriff unter einem reinen Ver-  
35 standesbegriffe durch einen Mittelbegriff, nämlich dem des Zusammengesetzten aus  
Vorstellungen des innern Sinnes des Subjects, so fern sie, den Zeitbedingungen gemäß,  
a priori nach einer allgemeinen Regel ein Zusammengesetztes darstellen, enthält, welches  
mit dem Begriffe eines Zusammengesetzten überhaupt (dergleichen jede Kategorie ist)  
homogen ist und so unter dem Namen eines Schema die Subsumtion der Erscheinungen  
40 unter dem reinen Verstandesbegriffe ihrer synthetischen Einheit (des Zusammengesetzten)  
nach, möglich macht. — Die darauf folgenden Beispiele des Schematismus lassen diesen  
Begriff nicht verfehlen.

Und nun — breche ich hiermit ab — bitte mich bald wiederum mit Ihrer Zuschrift zu  
beehren, und die Langsamkeit meiner Beantwortung meinem schwächlichen Gesund-  
45 heitszustande und der Zerstreuung durch andere, an mich ergehende, Ansprüche zuzu-  
schreiben, übrigens aber versichert zu seyn u. s. w.

J. Kant.

Anmerkung. Ich habe diese Auflösung buchstäblich so hingeschrieben, wie sie in dem  
Briefe enthalten ist. Der Leser wird aber wohl merken, daß die Worte mitunter keinen



sprachrichtigen Zusammenhang darbieten; worauf aber auch der Verfasser selbst in einer untergefügten Anmerkung hindeutet, indem er sagt: „Sie werden hier die Flüchtigkeit und Kürze bemerken, der in einem andern Aufsatze wohl nachgeholfen werden könnte.“ Er würde dies gewiß auch noch selbst gethan haben; allein man weiß, daß seine Alters-, besonders Gedächtniß-Schwäche ihm öfters, wenn er eine Weile scharf nachgedacht hatte, gebot, einzuhalten, welches auch wohl in dem Augenblicke, da er diesen etwas langen Brief geschrieben hatte, der Fall war. T.

§. 133, 3. 17 und §. 137, 3. 7: Zu Schopenhauers Bemerkung §. 358 und 365: In der „Kritik der praktischen Vernunft“ §. 73 hat Schopenhauer auf dem Rande geschrieben: Conf. Krit. d. reinen V. p. 358 u. 364.

10

§. 141, 3. 6: Zu Schopenhauers 2. Bemerkung §. 379: Die Stelle lautet nach dieser Ausgabe seiner Werke XI §. 400, 401:

[Teplitz 1816, M. S. m, m, m, §. 532. 8] Hätte Kant nicht große Fehler gehabt, so würden seine großen Vortrefflichkeiten die Philosophie weiter und auf einen festeren Punkt gebracht haben, als geschehn ist. Sein Hauptfehler aber ist Mangel an Einfalt, 15 Naivität, ingenuité, candeur, statt deren er eine gothische Sinnesart hatte, ein Wohlgefallen an der Vielheit mit Symmetrie, ein unnützes Vervielfältigen des Einfachen, wie in den Gotischen Gebäuden; statt deren aber einfache, große, dem Blick auf Ein Mal sich hingebende Verhältnisse wie in den griechischen Gebäuden viel mehr leisten. Daher seine 12 Kategorien, die überall bei den Saaren hereingezogen werden und eigentlich 20 eine bloße Klausel sind: Dieser gothische spielende Geschmack an der Symmetrie ist auch Schuld daran, daß er, indem die drei Vernunftideen aus den drei Arten der Schlüsse entspringen sollen, die Idee von Gott, (welche offenbar aus der Reflexion über das Gesetz der Kausalität entspringt, und auch so von allen Philosophen bewiesen wird, die- 25 jenigen Scholastiker, welche das ens realissimum aufstellen, ferner Anselm von Canterbury und Cartesius mit ihren ontologischen Beweisen ausgenommen) aus der Form der disjunctiven Urtheile, höchst gewaltsam ableitet. Siehe Kritik der reinen Vernunft p. 379. Daher, daß er nie sich rein die Fragen vorlegte: was ist Verstand, was Vernunft, was Wahrheit, was Daseyn, was Subjekt, was Object? was ist's, das ich den Gegenstand und was, 30 das ich die Anschauung desselben nenne? was Schein, Irrthum? u. s. w. was Begriff?! Daß er besonders nie die abstrakte Vernunftserkenntniß von der anschaulichen Verstandes-erkenntniß unterschied und so z. B. immer spricht von Prädikaten der Dinge, da doch nur die Begriffe Prädikate haben. Daher seine Schwierigkeit, Dunkelheit, Zweideutigkeit.

Kants Verdienst ist vielleicht in dem einen Ausdruck zu umfassen: er hat entdeckt, daß Subjekt und Object eine gemeinschaftliche Grenze haben, zu der man, also eben so wohl vom 35 Subjekt als vom Object aus gelangt, und sonach das Object seinen allgemeinsten Bestimmungen nach, welche eben seine Berührung mit dem Subjekt sind, a priori bestimmen kann.

§. 151, 3. 28: Zu Schopenhauers Bemerkung §. 420:

In dem Manuscriptenbände Pandekten schreibt Schopenhauer §. 193 und dann 194 (aufgenommen in „Parerga und Paralipomena“) I. Band, 1. Aufl., §. 93—97, diese Ausgabe IV §. 114—118: 40

„In der Kritik der rationalen Psychologie ist das Argument, welches Kant in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft p. 361 aufstellt als den Paralogismus der Personalität\*) theils sehr subtil und schwer zu verstehen, theils wird darin der Gegenstand des Selbstbewußtseyns ohne eigentliche Befugniß plötzlich als ein Gegenstand der äußern Anschauung genommen und danach beurtheilt. Das Wesentliche dieses Arguments ließe 45 sich nun wohl auch so fassen:

\*) Ebenfalls sagt er in Kritik der reinen Vernunft, 5. Auflage, p. 420 fälschlich: „Da ich hiezu etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir soferne ich mich denke, gar nicht in der innern Anschauung gegeben ist“ u. s. w.



1) Schlechthin und a priori läßt sich behaupten, daß der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an diesem Lauf nicht Theil nimmt, und mit dessen Stillstand wir seine Bewegung vergleichen: dies urtheilen wir freilich nach der Analogie der Bewegung im Raume: aber Raum und Zeit erläutern einander: wir können uns daher nicht vorstellen, daß wenn Alles in unserm Bewußtsein zugleich und zusammen im Fluß der Zeit fortrüde, dies Fortrücken dennoch wahrnehmbar seyn sollte; sondern müssen dazu ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit vorüberfließt: Für die Anschauung des äußern Sinnes mag dies Feststehende die Materie seyn, welche die bleibende Substanz ist, deren Accidenzien wechseln (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage p. 183, wo der grundsätzliche Satz, siehe daselbst) aber hier ist bloß von der Wahrnehmung des inneren Sinnes die Rede, in welche auch die des äußeren wieder aufgenommen wird: und da wiederhole ich, daß, wenn unser Bewußtsein, mit seinem gesammten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Im Bewußtsein selbst muß dazu etwas Unbewegliches seyn. Dieses Unbewegliche ist das Subjekt des Erkennens selbst, welches dem Lauf der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts, sowohl in der Außenwelt als auch nach Innen, (wo der Wille in stetem Wechsel von Wohl und Wehe und ihren Zwischenstufen begriffen ist,) unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blick läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende: und wie wenig es selbst an diesem Lauf theil nimmt, wird uns fühlbar, wenn wir im Alter die Summe der Kindheit und Jugend uns lebhaft vergegenwärtigen.

2. Als bloß denkendes, erkennendes Wesen, erkenne ich mich allein durch den inneren Sinn (Kantisch zu reden) folglich allein in der Zeit. Nun aber kann es, objektiv betrachtet, in der bloßen Zeit kein Beharrliches geben, weil dieses eine Dauer, diese ein Zugleichseyn, folglich ein Nebeneinander, folglich den Raum voraussetzt. (Citat Vierfache Wurzel § 19 und Welt als Wille, Band 1, § 4 S. 10, 11 und S. 531.) Dennoch aber finde ich mich thatsächlich als das Beharrende, d. h. bei allem Wechsel meiner Vorstellungen bleibende und identische Substrat derselben, worauf die Einheit meines Bewußtseins beruht, welches Substrat zu diesen Vorstellungen sich ebenso verhält wie die Materie zu ihren wechselnden Accidenzien. Demnach verdient dieses Subjekt des Erkennens, eben so wohl wie die Materie den Namen Substanz, ist aber unräumliche Substanz, also einfache Substanz. Da ferner in der bloßen Zeit für sich genommen kein Beharrliches vorkommen kann, diese Substanz aber offenbar nicht objektiv also nicht als Räumliches erkannt wird; so müssen wir ihr Beharren, dem [194] Laufe der Zeit gegenüber als ein Daseyn außerhalb der Zeit denken und sagen: Alles Object liegt in der Zeit, aber sein Correlat, das Subjekt, nicht. Außerhalb der Zeit giebt es nun aber kein Aufhören: also hätten wir hienach eine beharrende, jedoch nicht räumliche, noch zeitliche, folglich unzerstörbare Substanz.

Dies nach Kantischen Principien zu widerlegen, möchte schwer genug seyn, allenfalls nur dadurch möglich, daß man sagt, Nr. 2 dieses Arguments in zweiter Hälfte beruht auf einer empirischen Wahrnehmung: dieser steht die andere Wahrnehmung entgegen, daß das erkennende Subjekt doch an das Leben und an das Wachen gebunden ist, seine Beharrlichkeit in beiden keineswegs beweist, daß sie auch über sie hinaus gehn kann. Denn diese faktische Beharrlichkeit für die Dauer des bewußten Zustandes, ist noch gar sehr weit entfernt und toto genere verschieden von der Beharrlichkeit der Materie (der einzigen wahren Substanz) die wir in der Anschauung kennen und nicht bloß ihre faktische Dauer, sondern ihre nothwendige Unzerstörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung a priori einsehen: und nach Analogie dieser wahren unzerstörbaren Substanz ist es doch, daß wir eine denkende Substanz in uns

annehmen möchten, die einer endlosen Fortdauer gewiß wäre, abgesehen davon, daß dies die Analogie mit einer bloßen Erscheinung wäre. Dies läßt aber auch Gegenreden zu. Zudem beweist Nr. 1 des Arguments a priori daß ein Beharrliches seyn muß, und Nr. 2 a posteriori, daß wir es vorfinden. Im Ganzen scheint das Wahre, welches wie in der Regel jedem Irrthum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, die nur aus dessen überreifter Ausbildung entstanden ist, — hier seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserem Bewußtseyn ein ewiger Punkt nachzuweisen ist, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachweisbar, ohne daß er als solcher und an sich Stoff zu fernerer Einsicht und Beweisführung gäbe.

Ich nach meiner Lehre sage, das Subjekt des Erkennens ist das, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: Dennoch fassen wir es als den beharrlichen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, ja deren Lauf nur im Gegensatz eines solchen Bleibenden denkbar ist. Dieses ist der Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt. Dies Subjekt des Erkennens aber ist wie der Leib, als dessen Funktion es auftritt, Erscheinung des Willens, dessen Existenz als Ding an sich, und daher außerhalb der Formen der Erscheinung, hier als Substrat des Korrelats aller Erscheinung, also des erkennenden Subjekts, sich solchermaßen selbst für die Reflexion auf uns selbst manifestirt und zugleich uns den Erklärungsgrund für die Identität der Person und für das Gedächtnis giebt."

Zu S. 162 ff.:

In dem Schopenhauerschen Exemplar sind Theses und Antithesis nicht richtig gegenübergestellt. Die Seiten sind überhaupt nicht numeriert und wurden nicht so zusammengestellt, daß immer links die Theses und rechts die Antithesis steht. Bei der 2. Antinomie ist die Thesis rechts und zwar vor der zur Anmerkung zur ersten Antinomie zur Thesis gehörigen Seite und auch die folgenden Seiten sind verkehrt.

S. 197, 3. 27: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 556:

In seinem Exemplar von Kants Kritik der praktischen Vernunft hat Schopenhauer am Rande der S. 186 nur geschrieben:

Nr. der reinen Vernunft §. 556.

S. 243: Zu Schopenhauers Bemerkung auf dem rückwärtigen Vorsatzblatt:

Nach der Ausgabe von Dr. Weiß I (S. 920—923) steht auf dem Handexemplar der 1. Ausgabe von 30 „Welt als Wille u. B.“ nach den Worten auf S. 614, Zeile 3 „betrachten werden“ auf einem weißen Blatte folgendes, das im Wesentlichen in der 2. Aufl. S. 489 ff. und in den Brief an Rosenkranz v. 24. Aug. 1837 aufgenommen worden ist:

Die Kanten über diesen Punkt hier gemachten Vorwürfe treffen eigentlich durchaus nur die 2te und alle folgenden Ausgaben der Krit. d. r. V. nicht aber die erste Ausg. — In dieser nämlich ist das 1ste Hauptstück des 2ten Buches der transc. Dialektik völlig verschieden von demselben in den folgenden Ausgaben auch um 31 Seiten länger und in selbigem spricht Kant zwar den Satz Kein Objekt ohne Subjekt nicht in dieser kurzen Formel aus, setzt aber sehr deutlich, schön und ausführlich auseinander (pp. 348 bis 392) daß die ganze objektive Welt schlechterdings nichts andres als Vorstellung ist und alles Objekt als solches allein im Subjekt als dessen Vorstellung sein Daseyn haben kann; 3. B. p. 383 „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit des Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben.“

Daß Kant diesen wichtigen und schönen Theil seines Buchs nachher weggelassen hat, will er keineswegs zwar nicht eingeständlich als eine Zurücknahme desselben angesehen wissen; sondern sagt, mancher Leser möchte das Weggelassene ungern vermissen und man könne es beliebig durch Vergleichung mit der 1sten Ausg. ersetzen: als Grund der Weglassung aber giebt er an, daß da er bei der 2ten Ausg. vieles hinzuzusetzen gefunden, er um das Buch nicht gar zu voluminös zu machen, jene Stelle weggelassen habe, (Vorrede 50 zur 2ten Ausg. p. XLII). Inzwischen stehn in der 2ten Aufl., p. 275 Dinge, die zu den weggelassenen Stellen passen und mir scheint daß Kant durch die schlechten und ver-

schrobenen Einwendungen der Gegner selbst irre gemacht worden und daher sich verleiten lassen wegzustreichen was ihnen den größten Anstoß gegeben und am (615:) ärgsten mißverstanden worden. Wie dem auch sei, so hat Kant diese Stellen nie desavouirt und sie gehören zu dem Schönsten und Tiefstinnigsten, das er je geschrieben.

5 Sie müssen daher vom Untergange gerettet werden, der ihnen droht, da die 1ste Aufl. schon sehr selten geworden ist und mir erst 1826 zu Gesicht gekommen. Bei der nächsten neuen Ausgabe würde es Pflicht des Verlegers seyn, jene Stelle wieder einzuschieben. Einstweilen lasse ich sie in der Zugabe abdrucken. (613:) Allein dieses ist ein falsches Vor-

10 geben und Kant verfährt hier unredlich: welcher aus der Vergleichung mit der 2ten Ausg. die wir sogleich anstellen werden klar wird. Er hat nämlich in der 2ten Ausg. nicht nur das angeführte schöne Kapitel ganz weglassen und dafür ein halb so langes viel unbedeutenderes geschrieben unter demselben Titel; sondern er hat auch der 2ten Ausg. pp. 274 bis 279 eine förmliche Widerlegung des Idealismus einverleibt, die das grade

15 Gegentheil der angeführten und nun weggelassenen schönen Stellen ausspricht, und alle die Irrthümer wieder selbst verächt, welche die weggelassene Stelle auf das gründlichste und schönste widerlegt hatte. Die hier gegebene seynsollende Widerlegung des Idealismus ist so grundschlecht, so offenbar bloße Sophisterei, zum Theil selbst so konfuse Gallimathias, daß sie ihrer Stelle in seinem unsterblichen Werk ganz unwürdig ist: im Bewußt-

20 seyn ihrer Unzulänglichkeit hat er sie noch in der Vorrede p. XXXIX, durch Aenderung einer Stelle verbessern und durch eine lange konfuse Anmerkung versehen wollen. Aber er hat vergessen nun auch durchgängig aus der 2ten Aufl. alle die Stellen zu streichen, welche mit dem neu hinzugethanen in gradem Widerspruch stehn, hingegen mit dem Weggelassenen vollkommen harmoniren. Desgleichen sind besonders der ganze

25 6te Abschnitt der Antinomie der r. Vernunft, desgleichen alle die Stellen welche ich p. 615 gleichsam verwundert angeführt habe, weil mir die 1ste Ausg. und dieser Unterschieß unbekannt waren. Woher nun dieses inkonsequente und unwürdige Verfahren K.'s? — Die Vorrede zur 2ten Aufl. und die Vergleichung mit den ersten (612:) Angriffen auf sein Werk giebt den Aufschluß. K. hat sich durch die Einwendungen der in der damaligen Philosophie verhärteten Gegner und durch den Vorwurf, daß er den Berklejanschen

30 Idealismus wiedergebe, intimidiren und irre machen lassen. (616:) Daß es also Menschenfurcht war, welche K'n zur gänzlichen Umarbeitung und Verunstaltung der Kritik der rationalen Psychologie bewogen hat, ist auch daraus ersichtlich, daß seine Angriffe auf jene geheiligte Lehre des alten Dogmatismus in der neuen Darstellung viel schwächer, furchtsamer schüchtern und ungründlicher sind als in der ersten und daß er sie um zu

35 besänftigen, sogleich verlegt hat mit vorläufigen, aber hier noch gar nicht hingehörenden und dem Zusammenhang nach noch nicht verständlichen Erörterungen der Seelenunsterblichkeit aus Gründen der praktischen Vernunft und als Postulat derselben. (612:) Dies furchtsame Zurückweichen also hat ihn so weit geführt, daß er, über den Hauptpunkt aller Philosophie, nämlich das Verhältniß des Realen zum Idealen in der Erkenntniß, die Gedanken, welche er ohne Zweifel in den kräftigsten Jahren seines Daseyns gefaßt und sein ganzes Leben hindurch gehegt hatte, nun 1787 in seinem 64ten Jahr mit dem Leichtsinne des spätern Alters, widerrief, aber aus falscher Schaam nicht ein Mal eingeständlich, sondern durch eine Hinterthür entschlüpfend sein System im Stich ließ: durch dies Verfahren ist die Kr. d. r. V. in der 2ten und folgenden Ausg. ein sich selbst

40 widersprechendes Buch geworden. Wem sollen wir nun beitreten, dem K. der 1sten oder 2ten Ausg.? — Unbedenklich dem der 1sten: denn die allein mit sich selbst übereinstimmende Vernunft-Kritik, wie sie 1781 erschienen, ist gewiß zuverlässig das Resultat der Gedanken, die K im fähigsten Alter gefaßt und viele Jahre hindurch überlegt hatte, bis er im 57ten Jahr damit auftrat. Was er später im 64 J u. offenbar auf äußere



Veranlassung geschrieben, kann dagegen gar nicht in die Waagschaale gelegt werden. Denn die Erfahrung hat jederzeit bestätigt, was Helvetius sagt, daß alle ursprünglich eigenen und ganz völlig originellen Gedanken dem Menschen, der (als eine portentose Ausnahme) ihrer fähig ist, nur bis zum 35 Jahre] kommen später kann er nur sich selbst amplifiziren wiederholen und kommentiren. (611:) Vollends im 64sten J. ist die große Stärke des Geistes in Jedem erloschen. Und welche Verwüstungen die Zeit in K's Geiste angerichtet, zeigen die spätern Schriften z. B. die Anthropologie, und endlich die Beschreibung seiner 4 letzten Lebensjahre. Ohne alles Bedenken erkläre ich daher die spätern Ausgaben der Krit. für völlig inkompetent gegen die erste ja in gewissem Sinne für unächt: und ich freue mich über allen Ausdruck in der ersten mir erst 1826 zu Gesicht gekommenen Ausg. die Wahrheiten, die ich selbst gefunden und an denen mich die Krit. d. r. B., wie ich sie bis dahin gekannt, nicht irre machen konnte, nun auch vom ächten K bestätigt und unvergleichlich schön auseinandergelegt zu finden. An K's Beispiel sehn wir übrigens, wie sehr ein großer Mann fehlt und Gefahr läuft, wenn er dem Gerede der ewig Unmündigen, d. h. der Menschen wie sie in der Regel sind, Einfluß auf sich verstatet und vergißt da die meisten Menschen, und folglich auch die Meisten mit der Feder in der Hand, gar nicht werth sind, daß man einen Augenblick auf ihr Urtheil achte: wenigstens gilt dies, wenn von den höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes, d. h. Philosophie und Kunst die Rede ist. Wir sehn was K davon gehabt hat sich mit jener (610:) Fabrikwaare der Natur zu compromittiren. — Leider circulierte die verdorbene und verballhornte Uebearbeitung der Kr. d. r. B. jezt in 7 Ausgaben; dagegen ist die achte 1ste Ausg. schon sehr selten geworden: sie unverändert abzudrucken wäre wohlgethan; da jedoch die 2te Ausgabe manche schätzbare hinzugekommene Erläuterungen besonders in der transc. Aesthetik enthält, so wäre das beste die nächste Ausgabe nach der 2ten zu machen ihr jedoch das 1ste Hauptstück des 2ten Buchs der transc. Dialektik nach der 1sten zu machen, ihr jedoch alles was in der 2ten Ausg. hinzugekommen als Anhang hinten beizugeben mit gehöriger Auskunft darüber. Da es damit noch lange dauern könnte, lasse ich hier den Haupttheil jenes Kapitels abdrucken im Anhang. Denn diese Stellen gehören in jedem Fall zu dem schönsten und Tieffinnigsten das K. jemals geschrieben: wie sehr sticht der klare, besonnene, bestimmte Vortrag in denselben ab gegen das undeutliche, winkelmüßige Gerede in den dafür der 2ten Aufl. eingeschobenen Stellen! Ein so wichtiger Theil des wichtigsten Buches der deutschen Literatur, ja, die heiligen Bedas allemal ausgenommen, des wichtigsten aller Bücher, die je geschrieben worden, muß von dem ihm schon drohenden Untergange durchaus gerettet werden. Seine interimistische Stelle finde er also einstweilen als hochverehrter Gast in meinem Buche. (im wesentl. übergeg. in Weltalls W. u. B. I, S. 514,30—516,5 dieser Ausgabe und den daselbst genannten Brief an Rosenkranz vom 24. August 1837.



Die Randbemerkungen

zu

Prolegomena

zu

einer jeden

künftigen Metaphysik,

die als Wissenschaft wird auftreten können.



[4] Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig sey, ihre Arbeit vor der Hand auszu sehen, alles bisher geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen  
5 Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sey.“

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und daurenden Beifall sehen kan? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine  
10 einer Wissenschaft unaufhörlich groß thut, und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstrieren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemachten Wissenschaft etwas sicheres ausgemacht  
15 werden; denn auf [5] demselben Fuße kan es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beynahe belachenswerth, indessen daß jede andre Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst seyn will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne  
20 einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, daß diejenigen, die sich stark genug fühlen, in andern Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes  
25 Urtheil anmaßt, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maas und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von leichtem Geschwätze zu unterscheiden.

[17] — — — — —

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die  
30 einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man sie vermittelt seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurtheilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich ge[18] zweifelt werden muß, bringt nichts anders zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was  
35 einem sonst schon bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur, daß einem alles äußerst verunstaltet, widersinnig und lauterwelsch vorkommen muß, weil man nicht die

einen ande[rn  
Grund]  
siehe p[aragraph] 12  
u. 13]

Beim Einbinden  
weggeschritten.

Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabey zum Grunde legt. Aber die Weitläufigkeit des Werks, so fern sie in der Wissenschaft selbst, und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabey unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünktlichkeit, sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vortheilhaft seyn mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachtheilig werden müssen.

Auf Seite 22 unter dem  
Schlusse der Einleitung:

Erste Auflage 1788.

[23]

## Prolegomena

Vorerinnerung  
von dem  
Eigentümlichen aller metaphysischen  
Erkenntnis.

§ 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Dies ist eine petitio principii.

petitio principii

[25] Wir nehmen nämlich zum voraus an, daß nur das was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reicht als mögliche Erfahrung. Und dann kommt Kant und zeigt uns, daß es, als Form des Intellekts, doch nicht weiter reichen kann.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch seyn können. Die Principien derselben, [24] (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen seyn: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis seyn. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bey ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft. [

Sierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntnis heißen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf die Critik d. r. V. S. 712 u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und gnugthuend dargestellt worden ist. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntnis.

<sup>7</sup> Das „selbst“ ist mit Bleistift durchstrichen.



§ 2.

Von  
der Erkenntnißart,  
die allein metaphysisch heißen kan.

a)

Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urtheile überhaupt.

Metaphysische Erkenntniß muß lauter Urtheile a priori enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer [25] Quellen. —

petitio principii

10 [26] — — — — —

c)

Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Prinzip, als den Satz des Widerspruchs.

Es giebt synthetische Urtheile a posteriori, deren Ursprung empirisch ist; aber es giebt auch deren, die a priori gewiß seyn, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, daß sie nach dem Grundsatz der Analysis, nämlich, dem Satze [27] des Widerspruchs allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz  
20 anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatz, welcher er auch sey, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß abgeleitet werden müssen; denn nichts darf diesem Grundsatz zuwider seyn, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kan.

25 — — — — —

2) Mathematische Urtheile sind insgesamt synthetisch.

[30] Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur  
30 Kette der Methode und nicht aus Prinzipien, z. B.  $a = a$ , das Ganze ist sich selber gleich, oder  $(a + b) > a$ , d. i. das Ganze ist größer als sein Theil.

[55] — — — — —

35 Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines andern Raumes mehr ist) dreyn Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr [56] derselben haben könne,

<sup>80</sup> Das „jedem“ durchstrichen und mit Tinte „jenem“ hineingefügt, dann dieses Wort wieder durchstrichen und die Durchstreichung von „jedem“ verwischt.

<sup>81</sup> „aus“ mit Tinte durchstrichen und dafür am Rande „als“ geschrieben.

wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklig schneiden können; dieser Satz aber kan gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner a priori, weil er apodictisch gewiß ist, daß man verlangen kan, eine Linie solle ins Unendliche gezogen (in indefinitum), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloß an der Anschauung hängen kan, nämlich so fern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden.

[61] —————

Hobbes?

?

Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie blos den Raum betrafen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfangen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wol aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kan.

[62] —————

## Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelt der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur.

[63] —————

Daß man, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lock's Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. Daß ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man pri- marias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den

conf. Hume essay  
on understand, ess.  
XII p. 243.

\* Der Beistrich nach „ist“ mit Tinte durchstrichen und dafür : gesetzt.

Raum, mit allem was ihm anhängig ist, (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt ic.) auch mit zu blossen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig, wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kan: so wenig kan mein Lehrbegriff idealistisch heissen, blos deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, blos zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sey, durch Sinne gar nicht erkennen können.

[67] — — — — —

Wage ich es aber, mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten [68] ausbebe, die den Dingen an sich selbst anhängen, (denn was sollte mich da hindern, sie auch von eben denselben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet seyn und vor sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen? alsdenn kan ein wichtiger Irrthum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge wer, und sicher vor alle Gegenstände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, vor allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog, und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

[69] — — — — —

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse, und nur unsre sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, daß sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als blos Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine [70] Protestation wider alle Zumuthung eines Idealism ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten, und niemals über den Geist der philosophischen

\*\* Nach „lassen?“ mit Klammer ) geschlossen.

Γ besser: skeptischen

Realism

Benennungen urtheilen, sondern blos am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, um diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transcendentalen Idealismus gegeben habe, kan  
5  
feinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Γ Idealism des Cartes (wiewol dieser nur eine Aufgabe war, gegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartesens Meinung, jedermann frey stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals gnugthuend beantwortet werden könnte) oder mit dem 10  
mystischen und schwärmerischen des Berkley (wowider und andre ähnliche Hirngespinnste unsre Critik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen, (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealism in 15  
recipirter Bedeutung aus) denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt: [71] daß sie nicht Sachen, (sondern blosse 20  
Vorstellungsarten) auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transcendental aber, welches bey mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniß auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnißvermögen bedeutet, sollte diese Misdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe 25  
doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den critischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealism ist, wirkliche Sachen, (nicht Erscheinungen) in blosse Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, 30  
der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealism nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heißen mag, welche beyde durch meinen, sonst sogenannten transcendentalen, besser critischen Idealism haben abgehalten 35  
werden sollen.

[77] — — — — —

### § 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch seyn, d. i. ihren Grund in der 40  
unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern, daß über das Empirische, [78] und überhaupt über



das der sinnlichen Anschauung gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt, und dann vermittelt derselben in Erfahrung kann  
5 verwandelt werden.

Empirische Urtheile, so fern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurtheile. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern  
10 nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es  
15 eben machen, daß das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist. Alle unsere Urtheile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurtheile: sie gelten bloß vor uns, d. i. vor unser Subject, und nur hinten  
20 nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig seyn solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anders als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben.  
[81] — — — — —

25

## § 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurtheil selbst möglich sey. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt  
30 bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das bloß dem Verstande zukommt).  
[83] — — — — —

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein  
35 Urtheil der Erfahrung werden kan, zuerst erfordert: daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursache, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.\*) Dadurch wird nun nicht

40 \*) Um ein leichteres zuzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes. Wenn die Sonne den Stein beschneit, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und

! müßte wenigstens heißen: Substanz und Accidenz

diese Ausdehnung, als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehreren meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung anderer gehörig, sondern als dazu nothwendig gehörig, vorgestellt, und dies Urtheil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig, und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, daß gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung  $\Gamma$  subsumiren und dadurch die Wahrnehmungen [84] nicht blos respective aufeinander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen, und auf solche Art das empirische Urtheil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, so fern sie objectiv gelten, so findet man, daß sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeinlich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, sondern daß sie unmöglich seyn würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumirt, und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft worden. Selbst die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachen Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweyen Punkten, setzt voraus, daß die Linie unter den Begriff der Größe subsumirt werde, welcher gewiß keine bloße Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *judicia plurativa*\*) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden [85] wird, daß in einer gegebenen Anschauung dieses gleichartige enthalten sey.

andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

\*) So wollte ich lieber die Urtheile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kan ich noch keine Beziehung auf die Allheit beymischen: ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die

[87]

## § 21.

Das Erfahrungsurtheil muß also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hiedurch als allgemeingültig bestimmt, und dieses kan nichts anders seyn, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der andere, als an sich [88] bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kan.

## § 22.

Die Summe hievon ist diese: Die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloß relativ aufs Subject und ist zufällig und subjectiv, oder sie findet schlechthin statt, und ist nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtseyn ist das Urtheil. Also ist Denken so viel, als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder bloß subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtseyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objectiv, wenn sie in einem Bewußtseyn überhaupt d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtseyn zu vereinigen. Dienen aber eben dieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewußtseyn, mithin Prinzipien objectiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewußtseyn ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzufunktion ver[89]schiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtseyn, so fern dieselbe noth-

[85] Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es bey dem Alten lassen.

<sup>10</sup> Bei „andere“ mit Tinte ein „n“ hinzugesetzt.

<sup>10</sup> Nach „Begriff“ mit Bleistift ein „i“ hinzugefügt.

wendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.\*)

5

## § 23.

[90]

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unsrer vorliegenden 10 zweyten Frage liegt: Wie ist reine Vernunftwissenschaft möglich? aufgelöst.

[92]

## § 25.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und 15 zwar lediglich in Absicht auf ihr Daseyn, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch, und niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich seyn, wenn sie nicht unter Grundsätzen a priori steht, welche die Erfahrungserkenntnis in Ansehung derselben allererst möglich 20 machen.

[97]

## § 27.

Hier ist nun der Ort, den Humischen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der 25

\*) Wie stimmt aber dieser Satz, daß Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschränkten Satze: daß Erfahrung, als Erkenntnis a posteriori, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so 30 meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile 35 (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst, durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung, erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zustande komme, darüber muß die Critik im Abschnitte von der 40 transc. Urtheilskraft, Seite 137 u. f. nachgesehen werden.

Ich aber sage, daß sogar die Anschauung, die Wahrnehmung selbst, nicht allererst das Urtheilen über dieselbe, aus der Function des reinen Verstandes entspringt.

<sup>11</sup> „Vernunft“ mit Tinte durchstrichen und „Natur“ darüber geschrieben.

<sup>12</sup> Nach „und“ mit Tinte „kann“ eingefügt.



Causalität, d. i. der Beziehung des Daseyns eines Dinges auf das Daseyn von irgend etwas anderem, was durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich sehe noch hinzu, daß wir eben so wenig den Begriff der Subsistenz d. i. der Nothwendigkeit darin einsehen, daß dem Daseyn der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das selbst kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge seyn könne, ja sogar, daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können, (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen, daß eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den Zustand ganz anderer Dinge ausser ihm, und so wechselseitig, könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, voneinander und zwar nothwendig abhängen sollen. Gleichwol bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als blos aus der Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angebildet, und vor bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß sie und die Grundsätze aus denselben a priori vor aller Erfahrung fest stehen, und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freylich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

?

[100]

## § 29.

Verwechslung des  
logischen Grundes  
mit der Ursache

Um einen Versuch an Humes problematischen Begriff (dieser seiner *crux metaphysicorum*), nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelt der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich, ein gegebenes Erkenntniß als Grund, und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es ist aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: daß auf eine gewisse Erscheinung eine andere, (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu sagen, wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freylich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort, und sage: wenn obiger Satz, der blos eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz seyn soll, so muß er als nothwendig und allgemeingültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde seyn: Sonne ist durch ihr

Nicht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend blos von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache, als einen zur blossen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit als [101] einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtseyn überhaupt, sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, 10 weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich daß diese nur eine objectiv-gültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge seyn könne, so fern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer 15 Urtheile verbunden werden kan.

[104] —————

### § 32.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her, haben sich Forscher der reinen Vernunft, außer den Sinnenwesen 20 oder Erscheinungen, (phaenomena) die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen, (noumena) welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war, Erscheinung und Schein für einerley hielten, den 25 Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sey, sondern 30 nur seine Erscheinung, d. i. [150] die Art, wie unsre Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Daseyn von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Er- 35 scheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sey.

Unsere critische Deduction schließt dergleichen Dinge (noumena) auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Aesthetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle 40 Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in blosse Erscheinung ver-

<sup>31</sup> Das „150“ mit Tinte in „105“ verbessert.

wandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowol als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf bloße Sinnenwesen gehen, und, so bald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

[117] — — — — —

§ 39.

Anhang

zur

reinen Naturwissenschaft

von dem

System der Categorien.

[119] — — — — —

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniß gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementar-  
begriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7te, 8te, 9te  
Categorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nützen, weil kein Prinzip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könnten.

[120] — — — — —

Das Wesentliche aber in diesem System der Categorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Prinzip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: daß vermittelt  
derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, daß sie sich selbst nichts als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdenn nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemein-

Dann müßten aber jene hypostasirten Wesen alles andre, nur nicht Verstandeswesen heißen: da sie ja eben für den Verstand nicht sind.

!

gültigkeit zu verschaffen, und vermittelt ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Categorien, die sie zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunftkenntniß, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düstern und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen, und vor wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

[124] —————

## Der transcendentalen Hauptfrage Dritter Theil.

20

### Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

[128] —————

#### § 43.

Es ist jederzeit in der Critik mein größtes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnißarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch allein zu jeder derselben gehörigen Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, [129] damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermutheten, aber unschätzbaren Vortheil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classifizierung und Specification der Begriffe a priori, mithin nach Principien zu erkennen.

————— 35

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Eintheilung derselben in categorische, hypothetische und disjunctive, nothwendig. Die darauf gegründeten Ver[130]nunfts-

<sup>27</sup> Das „allein“ mit Tinte durch Durchstreichen der beiden letzten Buchstaben in „alle“ verbessert.



begriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen.\*) Die erste  
 5 Idee war physiologisch, die zweite cosmologisch, die dritte theologisch, und, da alle drei zu einer Dialectik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Einteilung der ganzen Dialectik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derselben,  
 10 durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, daß alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kan, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

15 — — — — —

[133]

§ 45.

Vorläufige Bemerkung  
 zur Dialectik der reinen Vernunft.

Wir haben oben Paragraph 33, 34 gezeigt: daß die Reinig-  
 20 keit der Categorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmung die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich, über alle Erfahrung hinaus, auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn in concreto verschaffen könnte, sie als bloß  
 25 logische Functionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber vor sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser

\*) Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit,  
 30 respectiv auf einen gewissen Begriff, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum  
 35 Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmter angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunftshandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerley sey, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu  
 40 Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält.

\* Das „physiologisch“ durch Durchstreichen von „hysi“ und Darüber schreiben von „hych“ mit Tinte in „psychologisch“ verbessert.

- ? Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne  
 Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache,  
 ? die aber nicht in der Zeit wirkte, u. s. w., da man ihnen  
 denn Prädicate belegt, die bloß dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwol 5  
 alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.  
 [134] —————

## § 46.

10

## I. Psychologische Ideen. (Critik S. 341 u. f.)

- Man hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was [135] übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abge sondert worden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sey, und 15  
 über diese Schranken unsrer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hiebei wohl zu merken, daß der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sey: daß er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. vor sich allein bestimmen kan, sondern vielmehr darüber, daß er es, als eine bloße Idee, gleich 20  
 einem gegebenen Gegenstande bestimmt, zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fodert, daß wir zu jedem Prädicate eines  
 ? Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendigerweise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein  
 ? Subject und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) 25  
 suchen sollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, vor ein letztes Subject halten sollen, und daß das Substantial selbst niemals von unserm noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt  
 ? wäre, gedacht werden könne; weil die specifische Natur unseres 30  
 Verstandes darin besteht, alles discursiv d. i. durch Begriffe, 35  
 ? mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muß. Daher sind alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, so gar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die 35  
 Wirkung einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subject fehlt.  
 [137] —————

## § 47.

40

Die Beharrlichkeit kan aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der

Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden, (Critic S. 182) und, will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem 5 Begriffen eines Subjects, was selbst nicht als Prädicat eines andern Dinges existirt, zu beweisen, daß sein Daseyn durchaus beharrlich sey, und daß es, weder an sich selbst, noch durch irgend eine Naturursache entstehen, oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze a priori können niemals an sich selbst, sondern 10 jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, [138] als Gegenstände einer möglichen Erfahrung bewiesen werden.

d. h. auf die Materie

[139]

§ 49.

Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird, 15 und [140] da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowol ihre objective Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern 20 Sinnes), so bin ich mir vermittelt der äußeren Erfahrung eben sowol der Wirklichkeit der Körper, als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelt der innern Erfahrung des Daseyns meiner Seele in der Zeit, bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinnes, durch Erscheinungen, die einen 25 innern Zustand ausmachen, erkennen, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekant ist.

[141]

Der materiale Idealism, da Erscheinungen als Erscheinungen 30 nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben, und es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existieren, als daß ich selbst, nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begriff: außer uns, bedeutet nur die 35 Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht bloß den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewußtseyns, so wie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum 40 Grunde liegt; so kan die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äußern Sinnes) außer meinen Gedanken als Körper

?

<sup>20</sup> In „erkennen“ das Schluß „n“ mit Tinte weggestrichen.

existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneinet werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muß eben so wohl verneinet werden. 5 Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden, und gewiß. Der formale Idealismus (sonst von mir transcendental genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der [142] Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als 10 Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns existierendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung 15 niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.

## § 50.

## II. Cosmologische Ideen (Crit. S. 405 u. f.)

[143] — — — — —

## § 51.

20

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Categorien so deutlich und unerkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweistümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transcendenten Ideen nicht mehr als vier, so 25 viel als Classen der Categorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen cosmologischen Ideen gemäß giebt es auch nur viererley dialectische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialectisch sind, 30 dadurch selbst beweisen, daß einer jeden, nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft, ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kan, sondern die den Philosophen nöthigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft 35 selbst zurück zu gehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie, enthält nun folgende vier Sätze samt ihren Gegenätzen.



[144]

1.

Satz.

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach  
einen Anfang (Grenze).

5

Gegensatz.

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach  
unendlich.

2.

Satz.

10 Alles in der Welt besteht  
aus dem  
Einfachen.

Gegensatz.

Es ist nichts Einfaches, sondern  
15 alles ist  
zusammengesetzt.

3.

Satz.

Es giebt in der Welt Ur-  
sachen durch  
Freiheit.

Gegensatz.

Es ist keine Freiheit, sondern  
alles ist  
Natur.

!

theilbar

4.

Satz.

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein  
20 nothwendig Wesen.

Gegensatz.

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe  
ist alles zufällig.

[147] -----

25

§ 52c.

[148] -----

Wenn ich nun nach der Weltgröße, dem Raume und der  
Zeit nach, frage, so ist es vor alle meine Begriffe eben so  
unmöglich zu sagen, sie sey unendlich, als sie sey endlich. Denn  
30 keines von beiden kan in der Erfahrung enthalten seyn, weil  
weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher ver-  
fllossener Zeit, nach der Begrenzung der Welt durch einen  
leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung  
möglich ist: das sind nur Ideen.

35 -----

[150]

§ 53.

In der ersten Classe der Antinomie (der mathematischen) be-  
stand die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was sich

“ Das „a“ in „nach“ mit Tinte durchstrichen und „o“ darüber geschrieben.

widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst) als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt würde. Was aber die zweyte, nämlich dynamische Classe der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch bloßen Misverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr seyn können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt notwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamische erfordert dieses keineswegs. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Theile unter sich, und mit dem Ganzen gleichartig seyn; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kan zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig; denn der Begriff der Causalität (vermittelt dessen durch Etwas ganz davon verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.  $\Gamma$

$\Gamma$  doch!

[151] ————— 20

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muß, nach dem allgemeinen Naturgesetze, eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muß auch etwas seyn, was sich eräugnet oder geschieht; die Ursache muß angefangen haben zu handeln, denn sonst ließe sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Causalität der Ursache. Also muß unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden, und mithin eben so wohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit seyn, die wiederum ihre Ursache haben muß, u. s. w. und folglich Naturnothwendigkeit [152] die Bedingung seyn, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Frey-  
 sey eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen seyn, so muß sie, respective auf die letztere, als Begebenheiten, ein Vermögen seyn, sie von selbst (sponte) anzufangen, d. i. ohne daß die Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte, und daher keines andern ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Als denn aber müßte die Ursache, ihrer Causalität nach, nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung seyn, d. i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen an-

Wille

genommen werden.\*) Kan man einen solchen Einfluß der Ver-  
 stan[153]deswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken,  
 so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in  
 der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch  
 5 derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr  
 zum Grunde liegt), Freyheit zugestanden, Natur also und Frey-  
 heit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung,  
 einmal als Erscheinung, das andremal als einem Dinge an sich  
 selbst ohne Widerspruch bengelegt werden können.

Wille

10 Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit  
 seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Natur-  
 ursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und  
 so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Er-  
 scheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die blos  
 15 Ideen sind, bezogen wird, so fern sie dieses Vermögen bestimmen  
 können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird.  
 Dieses Vermögen heißt Vernunft, und so fern wir ein Wesen  
 (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Ver-  
 nunft betrachten, kan es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet  
 20 werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft  
 eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das  
 Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben  
 bestimme, und Ursache von Handlungen seyn könne, deren Wir-  
 kung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen

objectiv!

subjective!

subjectiv!

25 \*) Die Idee der Freyheit findet lediglich in dem Verhältnisse  
 des Intellectuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als  
 Wirkung, statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer  
 unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht  
 Freyheit belegen, obchon diese Handlung aus innerem Princip  
 30 geschieht. Eben so wenig können wir vor reine Verstandeswesen,  
 z. B. Gott, so fern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff  
 von Freyheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar  
 unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, ist dennoch  
 in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, be-  
 35 stimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen  
 soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnen-  
 welt anzutreffen seyn soll, (z. B. Anfang der Welt) da erhebt  
 sich die Frage, ob die Caussalität der Ursache selbst auch anfangen  
 müsse, oder, ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne  
 40 daß ihre Caussalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der  
 Begriff dieser Caussalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit,  
 im zweyten der Freyheit. Hieraus wird der Leser ersehen, daß,  
 da ich die Freyheit als das Vermögen eine Begebenheit von  
 selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das  
 45 Problem der Metaphysik ist.

also was durch  
Gründe bestimmt  
wird, wäre frei!

können. Indessen würde doch die Causalität der Ver[154]nunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit seyn, so fern objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdenn nicht an subjectiven, mithin auch keinen Zeit- 5 bedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluß der Umstände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Bep[155]spiel zur Verständlich- 10 keit, und gehört nicht nothwendig zu unserer Frage, welche, unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloßen Begriffen entschieden werden muß.

Nun kan ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, so fern sie Erscheinungen sind, (in irgend einer 15 Erfahrung angetroffen werden) stehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieselben Handlungen aber, blos respective auf das vernünftige Subject, und dessen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frey. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbar- 20 keit jeder Begebenheit der Sinnenwelt, nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, woben das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekant bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das [155] vernünftige Wesen aus Vernunft, 25 mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt seyn, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn, ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, 7 deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit verständigen Gesetzen gemäß seyn wird: ist das zweyte, und die 30 Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im 35 ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze und ist also frey, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf sie ausübt: sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt, (welches unmöglich ist), und ist daher 40 auch in diesem Falle frey. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig, wie dieses der Freiheit des practischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst, als bestimmenden Gründen, in Verbindung steht, Abbruch thut.

Nur wenn das Da-  
seyn des Menschen  
selbst Werk seiner  
Freiheit ist, läßt  
Freiheit und Noth-  
wendigkeit sich ver-  
einigen: A aber ver-  
sucht es durch So-  
phismen. Er blieb  
auf halbem Wege.

7 die also zur Natur  
gehören!!



Siedurch wird also die practische Freyheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv-bestimmenden Gründen Causalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnothwendigkeit in Ansehung eben derselben [156] Wirkungen, als Erscheinungen, 5 der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kan auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transcendentalen Freyheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich seyn. Denn was 10 diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respectue auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen 15 muß, der sie bestimmt, und selbst eben so von einer nahe vorhergehenden bestimmt wird: so daß man sich an vernünftigen Wesen, oder überhaupt an Wesen, so fern ihre Causalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu geraten, ein Vermögen denken kan, eine Reihe 20 von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältnis der Handlung zu objectiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis: hier geht das, was die Causalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, 7 weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin 25 nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen, als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kan die Handlung in Ansehung der Causalität der Vernunft als ein erster An[157]fang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen, aber doch zugleich als ein 30 bloß subordinirter Anfang angesehen, und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frey, in diesem (da sie bloß Erscheinung ist) als der Naturnothwendigkeit unterworfen, angesehen werden.

Was die vierte Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst 35 in der dritten. Denn wenn die Ursache in der Erscheinung, nur von der Ursache der Erscheinungen, so fern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kan, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl nebeneinander bestehen, nämlich, daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen 40 Gesetzen der Causalität) stattfindet, deren Existenz schlechthin nothwendig sey, imgleichen anderer Seits, daß diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetze) verbunden sey; welcher zween Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mis-

!!

7 Das gilt auch von allen bloß in abstracto gedachten Motiven der Habsucht, Herrschsucht u. s. w.

Ist dies Alles nicht  
wie ein Räthsel zu  
der meine Lehre das  
Wort giebt?

verstande beruht, das, was blos von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

## § 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bey der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt [158] findet, und wo- von auch jene (die bloße Aufstellung) so gar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntniss der menschlichen Vernunft seyn würde, wenn gleich die Auflösung dieses Widerstreits den Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer vor wahr gehalten, hiedurch noch nicht völlig befriedigt werden sollte. Denn eine Folge hievon ist doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszu- kommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt, und nicht vor das, was sie in der That sind, nämlich bloße Erscheinungen, der Leser dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unsrer Erkenntnis a priori und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jezt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hineingedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig seyn, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Benfall nicht erwarten kan.

[159]

## § 55.

## III. Theologische Idee. (Critik S. 571 u. f.)

30

7 d. h. die Schola-  
stiker des Mittel-  
alters

Die dritte transcendente Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er blos speculativ betrieben wird, überschwenglichen (transcendenten) und eben dadurch dialectischen Gebrauch der Vernunft, Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und cosmo- logischen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steige- rung der Gründe, wo möglich, zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich ab-

<sup>10</sup> Am Rande vor „die“ mit Tinte „durch“ eingefügt und bei „den“ mit Tinte das „n“ durchgestrichen und „r“ darüber geschrieben.

bricht, und aus blossen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt  $\Gamma$  ausmachen würde, mithin  $\Gamma$  welches ein völlig inhaltsleerer Begriff ist, eine Relation ohne ein re-

5 andern Dinge herabgeht; so ist hier die bloße Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter

10 wie in den vorigen Fällen zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialectische Schein, welcher daraus entspringt, daß wir die subjectiven Bedingungen unseres Denkens vor objective Bedingungen der Sachen selbst und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft vor ein Dogma halten,

15 leicht [160] vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Annahmen der transcendentalen Theorie zu erinnern, da das, was die Critik hierüber sagt, faßlich, einleuchtend und entscheidend ist.

## § 56.

## Allgemeine Anmerkung

zu

## den transcendentalen Ideen.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerley Absicht unbegreiflich, und es

25 können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung

30 alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in blossen Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht sagen, daß uns der Gegenstand unbegreiflich sey, und die Natur der Dinge uns unauflöbliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdenn gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten,

35 sondern blos mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit blossen Gedankenwesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen [161] müssen, aufgelöst werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings voll-

28 Mit Tinte nach „entspringen“ ein Beistrich eingefügt.

29 Mit Tinte nach „müssen“ der Beistrich weggestrichen.

ständige Rechenschaft geben kan und muß. \*) Da die physiologische, cosmologische und theologische Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch 5 bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und müssen insgesamt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geschieht, daß man zeigt, daß sie Grundsätze sind, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen 10 Einheit zu bringen, und so fern blos von der Erfahrung, aber dem Ganzen derselben gelten.

[163]

## B e s c h l u ß

von der

Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

15

§ 57.

[169]

Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein 20 Bestehen vor sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht blos als Erscheinung,

\*) Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit §§ 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Criterium ist, 25 so kan kein Begriff möglich seyn, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen.“ — Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der 30 Natur sey uns vieles unbegreiflich, (z. B. das Zeugungsvermögen) wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdenn ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns blos mit Ideen, bey 35 denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande, zu einem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist.

<sup>1</sup> Mit Tinte „physiologische“ durchgestrichen und am Rande „physiologische“ geschrieben, wovon aber der eingeklammerte Theil durch das Einbinden weggeschnitten ist.

<sup>24</sup> Mit Tinte in den Text über das Wort „Sinnenwelt“ „Maja“ geschrieben.



sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntnis derselben kan Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

5 Oben (§§ 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis blosser Gedankenwesen [170] angezeigt, jetzt, da uns die transcendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und nur also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem  
10 leeren, (wovon wir nichts wissen können, den Noumenon) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives, (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist,  
15 Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume,) dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten. Die in den angeführten Paragraphen angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben  $\Gamma$ , daß noch  
20 über dieselbe etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sey, niemals erkennen werden,) hinausliege. Denn nun fragt sich, wie verhält sich unsere Vernunft bey dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen, und auch niemals kennen werden  $F$ ? Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekanten mit einem völlig unbekannten, (was es auch jederzeit bleiben wird) und, wenn dabei das Unbekante auch nicht  
25 im Mindesten bekant werden sollte — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist — so muß doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

$\Gamma$  durch die von uns selbst verpönte Anwendung des Sakes vom Grund über die Erfahrungswelt und Erscheinung hinaus,

$F$  wovon wir folglich auch nicht reden sollten.

30 [174] — — — — —  
Wenn wir mit dem Verbot, alle transcendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anschein nach, streitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empirischen Gebrauchs) liegen,  
35 hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehöret eben so wohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich, einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, so daß gar nichts mehr als  
40

\* Das Wort „nur“ mit Tinte durchstrichen und am Rande dafür „uns“ geschrieben.

Γ ... dadurch  
te u.  
igion  
öglich  
rden

Der Anfang der Worte ist durch das Einbinden abgeschnitten, das „te“ kann auch „le“ sein u. die Ergänzung dürfte lauten: „wodurch Gott, Seele u. Religion unmöglich werden“.

?

bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe Γ, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hin[175]auszu-  
gehen und von Dingen außerhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser 5  
Urtheil bloß auf das Verhältniß einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig seyn. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände 10  
der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht. 15

Wenn ich sage: wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sey, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage 20  
dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

## Allegorismus

[176]

§ 58.

25

Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.\*) Vermittelt dieser Analogie bleibt 30

\*) So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kan gegen einen andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; ebenso wie kein 35  
Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kan, ohne dadurch zu verursachen, daß der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelt einer solchen Analogie kan ich daher 40  
einen Verhältnißbegriff von Dingen, die mir absolut unbekant sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a. zu der Liebe der Eltern = b. so die Wohlfahrt

doch ein vor uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt ent[177]lehnen, treffen uns nicht; auch kan er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphism von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Cleanth in seinen Dialogen thut), als eine nothwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache u. denkt (welches man thun muß, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kan, und welches man auch füglich thun kan, ohne in den Anthropomorphism zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate bloße Categorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kan uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädicieren, und so zum Theismus überzusprechen, ohne eben genöthigt zu seyn, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft benzulegen. Denn, was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der [178] Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Princip muß ihr durchgängig vor-

des menschlichen Geschlechts = c. zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern, weil wir das Verhältnis desselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt untereinander haben. Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

nachdem uns 100 Mal gesagt ist daß er bloß in Hinsicht auf Sinnlichkeit gilt.

theilhaft sein, kan ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden; Zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniß desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so fern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft bengelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. so fern dieser Ausdruck nur das Verhältniß anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelt derselben so zu denken, als es nothwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch: daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sey, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sey, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden [179] Ursache (vermittelt des Willens) haben, keinen transcendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, anderer Seits aber auch nicht die Weltbetrachtung, nach unseren auf Gott übertragenden Begriffen von der menschlichen Vernunft, mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft seyn soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird seyn: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Daseyn und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumäßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils anderer Seits in das Verhältniß der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden. \*)

\*) Ich werde sagen: die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Daben bleibt mir die Natur der



[180] Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch: daß man mit dem Grundsatz des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus-  
 5 zutreiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Critik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume  
 10 bekämpfte, und dem Scepticismus, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anrath, und wodurch kein Mensch eines besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den  
 15 man nach Principien genau bestimmen kan.

## § 59.

[181] — — — — —

Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches so wohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume  
 20 der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, daß sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, daß sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem  
 25 sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kan. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekant ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpuncte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschloßen, auch nicht [182] außer der-  
 30 selben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, eingeschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee  
 35 eines höchsten Wesens (und, in practischer Beziehung, auch auf die einer intelligibeln Welt) hinauszusehen, nicht, um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der obersten Ursache selbst unbekant: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunft-  
 40 mäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nen[180]ne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir bekantes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

: einen Mittelweg der eine Grenze ohne Breite ist, auf der man nicht stehn kann.

Wach' mir den Pelz, aber mach' ihn mir nicht naß!

„nothwendig“  
heißt allemal „nach  
dem Satz vom  
Grund.

Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Principien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als practischen) Einheit zu leiten und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hiedurch aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu erdichten, sondern, da außer der Sinnenwelt nothwendig Etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen seyn muß, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie, zu bestimmen. 10  
[183] —————

## § 60.

[184] —————  
Wenn ich alle transcendentalen Ideen erwäge, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen, und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sey Wissen oder Vernunfteln) was Metaphysik heißt, zu Stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sey, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung so weit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände vor den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kan, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern damit practische Principien, die, ohne einen solchen Raum vor [185] ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf, zu dieser Allgemeinheit sich ausbreiten können. 20  
! 30

, Gewalt über uns  
erhalten können (dies  
setze ich) als Kon-  
jekt[ur] hinz[u]

Das Ende der drei Zeilen  
ist beim Einbinden wegge-  
schnitten worden.

[202] —————  
Probe  
eines Urtheils über die Kritik,  
das  
vor der Untersuchung vorhergeht. 35

Vergleichen Urtheil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe drittem Stück, vom 19. Jenner 1782 S. 40 u. f. anzutreffen. 40

transcendental und  
transcendent

[204] —————  
Damit Recensent aber doch einen Gesichtspunkt fasse, aus

dem er am leichtesten auf eine dem Verfasser unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besonderen Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an, und endigt auch damit, daß er sagt: „dies 5 Werk ist ein System des transcendentes (oder, wie er es übersetzt, des höheren)\*) Idealismus.“

[213] — — — — —

Um aber diese meine Vertheidigung zugleich an das Interesse des philosophierenden gemeinen Wesens zu knüpfen, 10 schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysischen Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts anders, als was sonst wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, 15 nämlich, eine Ausforderung an meinen Recensenten, nach seiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und a priori aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als 3. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, oder der 20 nothwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe a priori zu erweisen. Kan er dies nicht (Stillischweigen aber ist Bekenntnis), so muß er einräumen: daß, da Metaphysik ohne apodictische Gewißheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die 25 Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Crit[214]ik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse, / mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, daß meine Grundsätze der Critik richtig sind, oder ihre Ungültig- 30 keit zu beweisen.

/ welche sagt „sie sind vollkommen gewiß, — aber subjektiv“. —

\*) Beileibe nicht der höhere. Hohe Thürme, und die ihnen ähnliche metaphysisch-grosse Männer, um welche beide gemeinlich viel Wind ist, sind nicht vor mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort, transcendental, 35 dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefaßt worden (so flüchtig hat er alles angesehen) bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungs- 40 erkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißet ihr Gebrauch transcendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden: 45 allein der Recensent fand seinen Vortheil bei Mißdeutungen.

[216]

**V o r s c h l a g**  
zu einer Untersuchung der Kritik,  
auf welche  
das Urtheil folgen kan.

[218] ————— 5

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor, und nicht des Werks selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn <sup>10</sup> hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin, (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Untersuchung [219] seiner Quellen völlig zu befriedigen,) aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, <sup>15</sup> z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen d. r. V., nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kan <sup>20</sup>

<sup>7</sup> In „des“ das „e“ mit Tinte in „a“ verbessert und bei „Werks“ das „s“ am Schlusse mit Tinte weggestrichen.

## Anmerkungen.

S. 255, Z. 27 ff.: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 5:

Die Ergänzung der beim Einbinden weggeschnittenen Worte und Zahlen gründet sich <sup>25</sup> darauf, daß Schopenhauer in der Einleitung dann S. 12 und 13 folgende Stelle mit Bleistift angestrichen hat:

[12] „Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Nadiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowol, als speculativer, beyde, aber jeder in seiner Art, brauchbar: jener, <sup>30</sup> wenn es auf Urtheile ankommt, die in [13] der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus bloßen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft per antiphrasin, so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.“

S. 256, Z. 9: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 22:

35

Diese Bemerkung hat Schopenhauer offenbar nur aus Versehen hierher geschrieben, sie bezieht sich nicht auf die Prolegomena, sondern auf die mit diesen in demselben Bande zusammengebundene Kritik der praktischen Vernunft und Schopenhauer hat sie dann auch mit Tinte auf dem Titelblatte der Kritik der praktischen Vernunft wiederholt.



Die Randbemerkungen  
zur  
Critik der Urtheilskraft.



## [III]

## Vorrede

zur ersten Auflage, 1790.

## [VIII]

5 Was aber die logische Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmäßigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zuläng, und die Urtheilskraft aus sich selbst ein Princip der Beziehung des Natur-

10 dinges auf das unerkennbare Ueberfinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntniß der Natur brauchen muß, da kann und muß ein solches Princip a priori zwar zum Erkenntniß der Weltwesen angewandt [IX] werden, und eröffnet zugleich Aussichten, die für die practische Ver-

15 nunft vortheilhaft sind: aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft ist, welches eine besondere Abtheilung in der Critik für dieses Vermögen nothwendig macht, da die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus

20 welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie, sammt einer critischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

## 25 [XI]

## Einleitung.

## I.

## Von der Eintheilung der Philosophie.

## [XII]

30 Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nemlich eine von den mancherley Naturursachen in der Welt, nemlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und Alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heißt practisch-möglich (oder nothwendig): zum Unterschiede von

35 der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die (XIII) Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bey

\* Mit Tinte ist dem Wort „logische“ vorangesetzt „teleo“.

der leblosen Materie, durch Mechanism, und bei Thieren, durch Instinkt) zur Causalität bestimmt wird.

[XX] —————

### III.

5

Von der Critik der Urtheilskraft, als einem  
Verbindungsmittel der zwey Theile der  
Philosophie zu einem Ganzen.

[XXIV] —————

10

! Nun ist zwischen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen  
das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der  
Vernunft die Urtheilskraft, enthalten.

[XXIX] —————

### V.

15

Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit  
der Natur ist ein transscendentales Prinzip  
der Urtheilskraft.

! Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches  
die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der  
allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden  
können. Dagegen heißt ein Prinzip metaphysisch, wenn es die  
Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objecte, deren  
Begrif empirisch gegeben seyn muß, a priori weiter bestimmt  
werden können. So ist das Princip der Erkenntniß der Körper  
als Substanzen und als veränderlicher Substanzen, transscen-  
dental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine  
Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch  
gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äußere Ursache  
haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische  
Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz, ge-  
dacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im  
zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines  
beweglichen Dinges im Raum) diesem Satz zu Grunde gelegt  
werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prä-  
dicat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig  
a priori eingesehen werden kann.

[XXX] —————

! Daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den  
transcendentalen Principien gehöre, kann man aus den



Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß der Natur, aber nicht bloß als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannichfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen, als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Re[XXXI]-geln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut, vor. „Die Natur nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniae); Sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannichfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)“ u. d. gl. m.

[XLII] — — — — —

## VII.

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Was an der Vorstellung eines Objects bloß subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntniße) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntniße eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor.

## [XLIII] — — — — —

Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnißstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wol die Wirkung irgend einer Erkenntniß seyn kann. Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vor- gestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntniße der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntniße eines Objects vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniß brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar

F Auserlesenes Beispiel der Verwechslung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten. Aesthetische Beschaffenheit, die doch wohl anschaulich ist, und logische Gültigkeit, die nur dem Diskursivem zukommt — werden an einer u. derselben Vorstellung angenommen.

?!  
??  
!

<sup>87</sup> Im Texte nach „vor“ mit Tinte ein „!“ eingefügt.

Princip des Schönen!

Princip des Schönen! Statt einer Reflexions freien Anschauung ist es eine der Reflexion bequem entgegenkommende!

verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnißstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweck- 5 [XLIV]mäßigkeit. — Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäßigkeit gebe.

Wenn mit der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniß, 10 Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen; und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnißvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjective 15 formale Zweckmäßigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieser Ver- 20 gleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft 25 angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ein ästhetisches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft. Wessen Gegenstandes Form (nicht das [XLV] Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in 30 der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird; mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht bloß für das Subject, welches diese 35 Form auffaßt, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen, der Geschmack.

[XLVII] — — — — — 40

Die Lust ist also im Geschmacksurtheile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann a priori nicht bestimmen,

welcher Gegenstand dem Geschmache gemäß seyn werde oder nicht, man muß ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urtheils nur dadurch, daß man sich bewußt ist, sie beruhe bloß auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur  
 5 subjectiven, Bedingungen der Uebereinstimmung derselben zum Erkenntniß der Objecte überhaupt, für welche die Form des Objects zweckmäßig ist.

[LIII]

IX.

Von der Verknüpfung der Gesezgebungen  
 des Verstandes und der Vernunft durch  
 die Urtheilskraft.

Der Verstand ist a priori gesezgebend für die Natur als  
 15 Object der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniß derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesezgebend für die Frenheit und ihre eigene Causalität, als das Ueberfinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt-practischen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen,  
 20 und das des Frenheitsbegriffs unter der anderen Gesezgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben können, durch die große Kluft, welche das Ueberfinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Frenheitsbegriff  
 25 bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der practischen Geseze der Frenheit: und es ist in sofern nicht [LIV] möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. — Allein, wenn die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Frenheitsbegriffe (und der practischen Regel die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das Ueberfinnliche im Subjecte nicht bestimmen kann; so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die  
 30 letztere) möglich, und schon in dem Begriffe einer Causalität durch Frenheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesezen gemäß in der Welt geschehen soll, ob zwar das Wort Ursache, von dem Ueberfinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der

Summa philos.  
 Kant.

!

!

Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann. \*) —

[LV] — — — — —

Der Verstand giebt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, [LVI] daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr practisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freyheitsbegriffs möglich.

Summa  
Kant.

philos.

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, sofern sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnißvermögen (das theoretische Principien a priori enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urtheilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf die Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar practisch seyn können; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Lust, woher sie auch komme, practisch ist, und demselben, als oberes Vermögen, den

\*) Einer von den verschiedenen vermerzten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturcausalität von der durch Freyheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht: daß, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Causalität nach Freyheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen Einfluß einräume. Aber, wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Mißdeutung [LV] sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand, oder die Beförderung, ist nicht zwischen der Natur und der Freyheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freyheit (der reinen und practischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freyheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.



Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen am Objecte mit sich führt.

[LVII]

5 Folgende Tafel kann die Uebersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern\*)

[LVIII]

Gesammte Vermögen des Gemüths		Erkenntnißvermögen	
10 Erkenntnißvermögen		Verstand	
Gefühl der Lust und Unlust		Urtheilskraft	
Begehrungsvermögen		Bernunft	
Principien a priori		Anwendung auf	Schlüssel: Liebe
Gesetzmäßigkeit		Natur	zur architektonischen
15 Zweckmäßigkeit		Kunst	Symmetrie beson-
Endzweck.		Freiheit.	ders im Gothischen
			Stil.

\*) Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer drentheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung a priori  
20 geschehen, so wird sie entweder analytisch seyn, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweitheilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist synthetisch; und, wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht, wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe correspondirenden  
25 Anschauung) soll geführt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Eintheilung überhaupt erforderlich ist, nemlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn.

[1]

Der  
**Critik der Urtheilskraft**  
 Erster Theil.

**Critik**

der

**ästhetischen Urtheilskraft.**

[3]

Erster Abschnitt.

Analytik

**der ästhetischen Urtheilskraft.**

Erstes Buch.

Analytik des Schönen.

Erstes Moment

des Geschmacksurtheils\*), der Qualität nach.

§. 1.

Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch.

[5]

§. 2.

Reines Subjekt

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacks-  
 urtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse.

[14]

§. 5.

Vergleichung der drey specifisch verschiedenen  
 Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf  
 das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein patho-

p 16

\*) Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: daß er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen sey. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muß die Analyse der Urtheile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich nach [4] Anleitung der logischen Functionen zu urtheilen, aufgesucht (denn im Geschmacksurtheile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

logisch-bedingtes (durch Anreize, Stimulos), dieses ein reines practisches Wohlgefallen bey sich, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit der Existenz desselben <sup>5</sup> bestimmt wird. Nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt. Daher ist das Geschmacksurtheil bloß contemplativ d. i. ein Urtheil welches, indifferent in Ansehung des Dafeyns eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält.

[17]                      Zwen tes Mo ment  
des Ge sch ma cks ur theils, näm lich sei ner  
                                 Quantität nach.

## 15 [27] §. 9.

Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe.

[31] [https://doi.org/10.1007/978-1-4939-9832-7\\_1](https://doi.org/10.1007/978-1-4939-9832-7_1)

Die Belebung beider Vermögen der (Einbildungskraft und des Verstandes) zu bestimmter, aber doch, vermittelt des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelliger Thätigkeit, der-  
25 jenigen nehmlich, die zu einem Erkenntniß überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geschmacksurtheil postulirt. Ein objectives Verhältniß kann zwar nur gedacht, aber, so lange es seinen Bedingungen nach subjectiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüth empfunden werden;  
30 und bey einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnißvermögen überhaupt) ist auch kein anderes Bewußtseyn desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenschimmung belebten Ge-  
35 müthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich.

[32] .....

40 Aus dem zweiten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

\* Schopenhauer hat das „her“ in „Daher“ mit Tinte durchstrichen und „gegen“ darüber geschrieben.

## Drittes Moment

der Geschmacksurtheile nach der Relation  
der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung  
gezogen wird.

## §. 10.

5

Von der Zweckmäßigkeit überhaupt.

! Wenn man, was ein Zweck sey, nach seinen transcendentalen  
! Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Ge-  
! fühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der  
! Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von 10  
! jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und  
! die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist  
! die Zweckmäßigkeit (*forma finalis*). Wo also nicht etwa bloß die  
! Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand  
! selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als 15  
! durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da  
! denkt man sich einen Zweck. [33] Die Vorstellung der Wirkung  
! ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor  
! der letzteren vorher. Das Bewußtseyn der Causalität einer  
! Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in dem- 20  
! selben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen,  
! was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist,  
! die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegen-  
! theile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen) den  
! Grund enthält. 25

[35] — — — — —

## §. 12.

Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen  
a priori.

30

[36] — — — — —

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen  
Urtheile bewandt: nur daß sie hier bloß contemplativ, und  
ohne ein Interesse am Object zu bewirken; im moralischen Ur-  
theil hingegen practisch ist. Das Bewußtseyn der bloß formalen 35  
Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkennt[ni]ßkräfte des Sub-  
jects, bey einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben  
wird, ist die Lust selbst, weil es ein Bestimmungsgrund der  
Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Er-  
kennt[ni]ßkräfte desselben, also eine innere Causalität (welche 40  
zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntniß überhaupt, aber

<sup>33</sup> Mit Tinte „ein“ in „einen“ verbessert.



ohne auf eine bestimmte Erkenntniß eingeschränkt zu seyn, mit-  
hin eine bloße Form der subjectiven Zweckmäßigkeit einer Vor-  
stellung in einem ästhetischen Urtheile enthält.

5 [44]

§. 15.

Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriffe  
der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

[45]

10 Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zu-  
sammenstimmung des Mannichfaltigen zu Einem (unbestimmt  
was [46] es seyn solle) glebt, für sich, ganz und gar keine ob-  
jective Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einem  
als Zweck (was das Ding seyn solle) abstrahirt wird, nichts  
15 als die subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Ge-  
müthe des Anschauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewisse  
Zweckmäßigkeit des Vorstellungszustandes im Subject, und in  
diesem eine Behaglichkeit desselben eine gegebene Form in die  
Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgend  
20 eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks ge-  
dacht wird, angiebt.

το καλον!

[53]

§. 17.

Vom Ideale der Schönheit.

25 Es kann keine objective Geschmacksregel, welche durch Be-  
griffe bestimmte, was schön sey, geben. f

f Dann gäbe es  
keine Aesthetik.

[57]

Es ist anzumerken: daß, auf eine uns gänzlich unbegreifliche  
30 Art, die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe f  
gelegentlich, selbst von langer Zeit her, zurückzurufen; sondern  
auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes von einer un-  
ausprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten,  
oder auch ein und derselben Art, zu reproduciren; ja auch, wenn  
35 das Gemüth es auf Vergleichen anlegt, allem Vermuthen  
nach wirklich, wenn gleich nicht hinreichend zum Bewußtseyn,  
ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, und, durch  
die Congruenz der mehrern von derselben Art, ein Mittleres  
herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen  
40 Maasze dient.

f Das sind ihm die  
realen Dinge oder  
anschaulichen Vor-  
stellungen.

[61]

Aus diesem dritten Momente geschlossene Er-  
klärung des Schönen.

! Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird.\*)

5

[62]

Viertes Moment

des Geschmacksurtheils, nach der Modalität  
des Wohlgefallens an den Gegenständen.

[65]

10

§. 21.

Ob man mit Grunde einen Gemeinfinn vor-  
aussetzen könne.

Erkenntnisse und Urtheile müssen sich, sammt der Ueberzeugung die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Uebereinstimmung mit dem Object zu: sie wären insgesammt ein bloß subjectives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skepticism verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mittheilen lassen, so muß sich auch der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welches sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt um daraus Erkenntniß zu machen, allgemein mittheilen lassen: weil ohne diese, als subjective Bedingung des Erkennens, das Erkenntniß, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelt der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannichfaltigen, diese

\*) Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen: daß es Dinge giebt, an denen man eine zweckmäßige Form sieht ohne an ihnen einen Zweck zu erkennen: z. B. die öfters aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche als zu einem alten Grabhügel gezogenen, mit einem Loche als zu einem Gefaße dienenden steinernen Geräthe; die, ob sie zwar in ihrer Gestalt deutlich eine Zweckmäßigkeit verrathen für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein, daß man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, daß man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume hingegen, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

Da nun aber in der organischen Natur jeder Theil seinen Zweck hat; so müßte die Erkenntniß desselben das Gefühl für die Schönheit, d. h. die vollendete teleologische Urtheilskraft die ästhetische aufheben.

aber den Verstand zur Einheit derselben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntnißkräfte hat, nach Verschiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine [66] verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine  
 5 geben, in welcher dieses innere Verhältniß zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemüthskräfte in Absicht auf Erkenntniß (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. ¶ Da sich nun diese  
 10 Stimmung selbst muß allgemein mittheilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bey einer gegebenen Vorstellung); die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemein-  
 sinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische  
 15 Beobachtungen zu stützen, sondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unserer Erkenntniß, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden.

20 [68]

-----  
 Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte  
 der Analytik.  
 -----

[72]

25 Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr Freyheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten, als selbst ein menschlicher Gesang der [73] nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird: weil man des letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt  
 30 wird, weit eher überdrüssig wird.  
 -----

[74]

Zweytes Buch.  
 Analytik des Erhabenen.  
 -----

35 [85]

## §. 26.

Von der Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist.  
 -----

40 [95]

Man sieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, dessen

Ecce

¶ Auf die seltsame Hypothese eingehend, kann man unwiderleglich einwenden daß die Proportion der beiden Erkenntnißkräfte auch in den Subjekten verschieden seyn könnte, ja müßte (da das subjektive Maaß und Verhältniß der Geisteskräfte so sehr verschieden ist) und da wäre keine Uebereinstimmung der Urtheile möglich, und die Hypothese gestürzt.  
 !

Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlaßt, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilber Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eisp<sup>5</sup> pyramiden, oder die düstere tobende See, u. s. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt sich in seiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn, indem es sich in der Betrachtung derselben, ohne Rücksicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer obchon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene bloß erweiternden Vernunft, überläßt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen an<sup>10</sup> gemessen findet.

[96]

## §. 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen. 15

[98]

Nun ist die größte Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Größenschätzung eine Beziehung auf etwas Absolut-großes, folglich auch eine Beziehung auf das Gesetz der Vernunft, dieses allein zum obersten Maaß der Größen anzunehmen. Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maaßstabes zur Größenschätzung der Vernunft eine Uebereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer über<sup>25</sup> sinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Lust ist, jeden Maaßstab der Sinnlichkeit den Ideen des Verstandes angemessen zu finden.

[102]

## II.

Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur.

## §. 28.

Von der Natur als einer Macht. 35

Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen über<sup>7</sup> angewandt wird. liegen ist. Eben dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist.

<sup>10</sup> Mit Tinte das „angemessen“ durch Vorsetzung der Silbe „un“ in „unangemessen“ verbessert.

<sup>29</sup> Mit Tinte das „angemessen“ durch Vorsetzung der Silbe „un“ in „unangemessen“ verbessert.



Die Natur im ästhetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, *f* betrachtet, ist dynamisch-erhaben.

*f* also unserem Widerstande nicht überlegen ist!

[105] —————

5 Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urtheile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung  
10 dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt ansehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Veranlassung ankäme. *F* Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die  
15 Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.

*F* da müßte der Anblick von 10000 Louisdor sehr erhaben seyn.

[113] —————

20 Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile.

[114] —————

Schön ist das, was in der bloßen Beurtheilung (also nicht  
25 vermittelt der Empfindung des Sinnes nach einem [115] Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse.

[127] —————

Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in  
30 den von uns selbst für wichtig und groß gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst und unter einander alle erdenkliche Uebel anthun, stehen mit der Idee dessen, was sie seyn könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen:  
35 daß, um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtthung auf alle gesellschaftlichen Freuden nur ein kleines Opfer zu seyn scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Uebel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst  
40 anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht), ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen daß die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der eben so geistreiche

Symmetrie

<sup>28</sup> Vor „nach“ mit Tinte „noch“ eingefügt.

## Vorwand

als gründliche Sauffüre sagt in der Beschreibung seiner Alpenreise von Bonhomme, einem der savoyischen Gebirge: „es herrscht daselbst eine gewisse abgeschmakte Traurigkeit.“ Er kannte daher doch auch eine interessante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die sich Menschen wohl versehen möchten, um von der Welt [128] nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirthbar seyn muß, daß sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. — Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, daß auch Betrübniß (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den rüstigen Affecten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat; wenn sie aber auf Sympathie gegründet, und, als solche, auch liebenswürdig ist, sie bloß zu den schmelzenden Affecten gehöre: um dadurch auf die Gemüthsstimmung, die nur im ersten Falle erhaben ist, aufmerksam zu machen.

\* \* \*

[131] —

Das Uebrige zur Analytik der ästhetischen Urtheilskraft gehörige enthält zuvörderst die

Deduction der reinen ästhetischen  
Urtheile.

[143] —

§. 34.

25

Es ist kein objectives Princip des Geschmacks  
möglich.

[144] —

Also ist die Critik des Geschmacks selbst nur subjectiv, in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Object gegeben wird: nemlich sie ist die Kunst oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältniß des Verstandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff) mithin die Einhelligkeit oder Unehelligkeit derselben, unter Regeln zu bringen, und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt; sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurtheilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnißvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transcendentalen Critik, haben wir es hier überall allein zu thun. Sie soll das subjective Princip des Geschmacks, als ein Princip a priori der Urtheilskraft,

entwickeln und rechtfertigen. Die Critik, als Kunst, sucht bloß die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verjährt (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurtheilung seiner Gegenstände anzuwenden, und critisirt die Producte der schönen Kunst; so wie jene das Vermögen selbst, sie zu beurtheilen.

Winkelman, Lessing, Fernow, Propläen

[147]

§. 36.

### Von der Aufgabe einer Deduction der Geschmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnißurtheile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe a priori von der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde; und diese Begriffe (die Categorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Critik der 1. B. gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: Wie sind synthetische Erkenntnißurtheile a priori möglich? Diese Aufgabe betraf also die Principien a priori des reinen Verstandes und seiner theoretischen Urtheile.

Transc. Logik.

25 [149]

§. 37.

### Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheile von einem Gegenstande a priori behauptet?

Daß die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sey, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein bloß empirisches Urtheil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, außer wo ein den Willen bestimmendes Princip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist, eben darum aber mit der Lust im Geschmacks gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert: da hingegen jene unmittelbar mit der bloßen Beurtheilung, vor allem Begriffe, verbunden seyn soll. Daher

„Daher sind sie aber nicht (wie die vorige Seite behauptet) synthetisch, noch auch analytisch, weil beides sich auf das Verhältniß der Begriffssphären des Subjekts und Prädikats bezieht: das Subjekt eines einzelnen Urtheils aber keine Begriffssphäre hat.

sind auch alle [150] Geschmacksurtheile einzelne Urtheile, weil sie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

5

## §. 38.

## Deduction der Geschmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinen Geschmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der bloßen Beurtheilung seiner Form verbunden sey; so ist es nichts anders, als die subjective Zweckmäßigkeit derselben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff, nur auf die [151] subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegriff eingerichtet ist), gerichtet seyn kann; folglich auf dasjenige Subjective welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntniß überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muß die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältniß der Erkenntnißvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird jedermann mit Recht angekonnen werden können. \*)

[153] — — — — —

?

\*) Um berechtigt zu seyn, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjectiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen, ist genug, daß man einräume: 1) Bei allen Menschen seyen die subjectiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniß der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnißkräfte zu einem Erkenntniß überhaupt betrifft, einerley; welches wahr seyn muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntniß nicht mittheilen könnten. 2) Das Urtheil habe bloß auf dieses Verhältniß (mithin auf die formale Bedingung der Urtheilskraft) Rücksicht genommen, und sey rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch gefehlt worden, so be-  
trifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniß, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besondern Fall; wodurch die Befugniß überhaupt nicht aufgehoben wird.



## §. 39.

## Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

[155] Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des  
 5 Genusses, noch einer geselligen Thätigkeit, auch nicht der ver-  
 nünftelnden Contemplation nach Ideen, sondern der bloßen  
 Reflexion. Ohne irgend einen Zweck oder Grundsatz zur Richt-  
 schnur zu haben, begleitet diese Lust die gemeine Auffassung  
 eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen  
 10 der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen  
 der Begriffe, vermittelt eines Verfahrens der Urtheilskraft,  
 welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben  
 muß: nur daß sie es hier, um einen empirischen objectiven Begriff,  
 dort aber (in der ästhetischen Beurtheilung) bloß um die Ange-  
 15 messenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjectiv-zweck-  
 mäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnißvermögen in ihrer  
 Trennheit wahrzunehmen, d. i. den Vorstellungszustand mit Lust  
 zu empfinden, zu thun genöthigt ist. Diese Lust muß nothwendig  
 bei jedermann auf den nehmlichen Bedingungen beruhen, weil  
 20 sie subjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß  
 überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnißvermögen,  
 welche zum Geschmaç erfordert wird, auch zum gemeinen und  
 gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann  
 voraussetzen darf.

25 [161]

## §. 41.

## Von dem empirischen Interesse am Schönen.

[163] Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten  
 Insel weder seine Hütte, noch sich selbst auspuken, oder Blumen  
 aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszu-  
 schmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht  
 35 bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch  
 zu seyn (der Anfang der Civilisirung): denn als einen solchen  
 beurtheilt man denjenigen, welcher seine Lust andern mitzu-  
 theilen geneigt und geschickt ist, und den ein Object nicht be-  
 friedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Ge-  
 40 meinschaft mit andern fühlen kann.

[165]

## §. 42.

## Von dem intellectuellen Interesse am Schönen.

[171]

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der 5  
 schönen Form gleichsam zusammenschmelzend an[172]getroffen  
 werden, sind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der  
 Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn  
 diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloß Sinnen=  
 gefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modifi- 10  
 cationen der Sinne verstatten, und so gleichsam eine Sprache,  
 die die Natur zu uns führt, und die einen höhern Sinn zu haben  
 scheint, in sich enthalten. So scheint die weiße Farbe der Lilie  
 das Gemüth zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der  
 sieben Farben von der rothen an bis zur violetten, 1) zur Idee 15  
 der Erhabenheit, 2) der Rühnheit, 3) der Freymüthigkeit, 4) der  
 Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit,  
 und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen.

- 1) roth
- 2) orange
- 3) gelb
- 4) grün
- 5) blau
- 6) indigoblau
- 7) violet

[173]

20

## §. 43.

## Von der Kunst überhaupt.

[176]

Ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, da- 25  
 gegen Schmiede für Handwerker gelten sollen: das bedarf eines  
 andern Gesichtspuncts der Beurtheilung, als derjenige ist, den  
 wir hier nehmen; nemlich die Proportion der Talente, die dem  
 einen oder anderen dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen.  
 Ob auch unter den sogenannten sieben freyen Künsten 7 nicht 30  
 einige, die den Wissenschaften benzzuzählen, manche auch die mit  
 Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden sein möch-  
 ten: davon will ich hier nicht reden.

- 7 Arithmetik,  
 Geometrie,  
 Astronomie,  
 Musik —  
 Grammatik,  
 Dialektik,  
 Rhetorik.

[183]

35

<sup>18</sup> Zuerst hat Schopenhauer zu „Freymüthigkeit“ am Rande mit Tinte  
 „courage“ geschrieben, dann dies durchgestrichen und über „Freymüthig-  
 keit“ im Texte „les coeurs“ geschrieben und nach Freymüthigkeit „!“  
 gesetzt.

<sup>19</sup> Aber „Zärtlichkeit“ hat Schopenhauer im Texte mit Tinte „les pré-  
 lats“ geschrieben.

## §. 47.

Erläuterung und Bestätigung obiger  
Erklärung vom Genie.

5 [184]

Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, specifisch unterschieden. Indes liegt hierin keine Herabsetzung jener großen Männer, denen das menschliche Geschlecht so viel zu verdanken hat, gegen die Günstlinge der Natur in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst. Eben darin, daß jener Talent zur immer fortschreitenden größeren Vollkommenheit der Erkenntnisse und alles Nutzens, der davon abhängig ist, imgleichen zur Belehrung anderer in eben denselben Kenntnissen gemacht ist, besteht ein großer Vorzug derselben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu [185] heißen: weil für diese die Kunst irgend wo still steht, indem ihr eine Gränze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann; und überdem eine solche Geschicklichkeit sich auch nicht mittheilen läßt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt seyn will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen andern wiederum eben so begabt, der nichts weiter als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewußt ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

┐ p 139

Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen: welches durch bloße Beschreibungen nicht geschehen könnte (vornehmlich nicht [186] im Fache der redenden Künste); und auch in diesen können nur die in alten, todten, und jezt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen classisch werden.

siehe p. 54, Anmerkung.

[187]

## §. 48.

Vom Verhältnisse des Genie's zum  
Geschmack.

[188] ----- 5

Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit  
ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge.

Architektur!

[215] -----

## §. 53.

Vergleichung des ästhetischen Werths der  
schönen Künste untereinander. 10

[221] -----

Außerdem hängt der Musik ein gewisser Mangel der Urbani-  
tät an, daß sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instru- 15  
mente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt (auf die  
Nachbarschaft), ausbreitet, und so sich gleichsam aufdrängt, mit-  
hin der Freiheit andrer, außer der musikalischen Gesellschaft,  
Abbruch thut; welches die Künste, die zu den Augen reden,  
nicht thun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, 20  
wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist [222] hie-  
mit fast so, wie mit der Ergözung durch einen sich weit aus-  
breitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümirtes  
Schmupftuch aus der Tasche zieht, traktirt alle um und neben  
sich wider ihren Willen, und nöthigt sie, wenn sie athmen wollen, 25  
zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen  
ist. \*)

## Anmerkung.

[225] ----- 30

Es muß in allem, was ein lebhaftes erschütterndes Lachen  
erregen soll, etwas Widersinniges seyn, (woran also der Ver-  
stand an sich kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen ist

A ist in seinem  
Hause durch eine sol-  
che andächtige Sing-  
gesellschaft einer öf-  
fentlichen Anstalt  
sehr gestört wor-  
den. Siehe A's Bio-  
graphien.

\*) Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen 35  
auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten  
nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben  
dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde  
auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mit zu singen  
oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nöthigten. 40



ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts.

[227] -----

5 Wertwürdig ist: daß in allen solchen Fällen der Spaß immer etwas in sich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuschen kann; / daher, wenn der Schein in Nichts verschwindet, F das Gemüth wieder zurückzieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hinter einander folgende  
10 Spannung und Abspannung hin- und zurückgeschwungen F und in Schwankung gesetzt wird: die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliches Nachlassen) geschah, eine Gemüthsbewegung und mit  
15 ihr harmonisirende inwendige körperliche Bewegung verursachen muß, die unwillkürlich fortbauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, (die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion) hervorbringt.

/ nämlich Wahrheit für den Begriff, in abstracto.

F durch Aufdeckung der Falschheit für die Anschauung in concreto.

F zwischen dem Abstrakten und Konkreten in ihrem Widerstreit

## [231] Der Critik der ästhetischen Urtheilskraft

### Zweiter Abschnitt.

#### Die Dialektik der

#### ästhetischen Urtheilskraft.

25 [246]

§. 58.

Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft.

30 [251]

So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelöseten wägrigen Flüssigkeiten, wenn sich die letzteren, durch Abgang der Wärme von jener scheidet, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der  
35 dormaligen Luftmischung von oft sehr künstlich-scheinender und überaus schöner Figur sind; so läßt sich, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken: daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowohl als Farbe  
40 [252] nach, betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit, ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach

Nein

chemischen Gesezen, durch Absehung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch-zweckmäßig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Was aber das Princip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur, als dasjenige, welches wir im ästhetischen Urtheile selbst jederzeit zum Grunde legen, und welches uns keinen Realism eines Zwecks derselben für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweiset: ist, daß wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaaß derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urtheilskraft in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sey oder nicht, selbst gesetzgebend ist, welches bei Annehmung des Realisms der Zweckmäßigkeit der Natur nicht Statt finden kann; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten, und das Geschmacksurtheil empirischen Principien unterworfen seyn würde. Denn in einer solchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmäßigkeit der Natur seyn, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjective Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhete, [253] wo es Gunst ist womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst die sie uns erzeugt.

conf. p. 303

[254] ————— 25

## §. 59.

## Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

————— 30

[255] —————

Das Wesen des Symbolischen besteht nicht im Abstrakten oder Intuitiven seiner Erkenntniß; sondern darauf, daß es auf Verabredung, pactum (*συμβάλλειν*) beruht, ein willkürliches Zeichen ist.

Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nemlich in die schematische und in die symbolische Vorstellungsart eingetheilt werden. Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen (*exhibitiones*): nicht bloße Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects gehöriges enthalten, sondern nur jenen, nach dem Geseze der Association der Einbildungskraft, mithin in subjectiver Absicht, zum Mittel der Reproduction

dienen; dergleichen sind entwe[256]der Worte, oder sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als bloße Ausdrücke für Begriffe.\*)

[261] §. 60.

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geschmacks.

[263] -----

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen  
10 der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermitteltst einer gewissen  
Analogie der Reflexion über beide) ist, wovon auch, und von der  
darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl  
aus den letzteren (welches das moralische heißt) diejenige Lust  
15 sich ableitet, welche der Geschmack, als für die [264] Menschheit  
überhaupt, nicht bloß für eines Jeden Privatgefühl, gültig er-  
klärt: so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung  
des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Cultur  
des moralischen Gefühls sey; da, nur wenn mit diesem die  
Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der ächte Geschmack  
20 eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

Da müßte bei  
Methodisten, Quä-  
fern und Herrnhu-  
tern der meiste und  
beste Geschmack zu  
finden seyn, — auch  
die Kunst seit Ein-  
führung des Chri-  
stenthums höher ge-  
stiegen seyn, als bei  
den unmoralischen  
Griechen.

[265] Der  
Critik der Urtheilskraft  
Zweiter Theil.

Critik  
der  
teleologischen Urtheilskraft.

[267] §. 61.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit der  
Natur.

[268] -----

Denn wenn man, z. B. den Bau eines Vogels, [269] die  
Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Be-

\*) Das Intuitive der Erkenntniß muß dem Discursiven (nicht  
35 dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das erstere ist nun  
entweder schematisch, durch Demonstration, oder sym-  
bolisch, als Vorstellung nach einer bloßen Analogie.

?

wegung, und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt; so sagt man, daß dieses Alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nemlich die der Zwecke (nexus finalis), zu Hülfe nehmen, im höchsten Grade zufällig sey: d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stoßen, und man also außer dem Begriffe der Natur, nicht in demselben, den mindesten Grund dazu a priori allein anzutreffen hoffen dürfe.

10

[271]

Erste Abtheilung.

Analytik

der

teleologischen Urtheilskraft.

15

[284]

§. 64.

Von dem eigenthümlichen Charakter der  
Dinge als Naturzweck.

20

[286]

Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck, zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es sich von selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist; denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch gedacht aber nicht begriffen werden kann.

[295]

§. 66.

35

Vom Princip der Beurtheilung der innern  
Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen.

Dieses Princip, zugleich die Definition derselben, heißt:  
Ein organisirtes Product der Natur ist [296] das, in

<sup>27</sup> Schopenhauer hat mit Bleistift über „sich“ „2“ und über „von“ „1“ geschrieben.



welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.

5 Daß die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden; jene Maxime: daß nichts in einem  
 10 solchen Geschöpf umsonst sey, als unumgänglich nothwendig annehmen, und sie eben so, als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: daß nichts von ungefähr geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der That können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatz eben so wenig lossagen, als von dem  
 15 allgemeinen physischen, weil, so [297] wie bey Verlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bey der des ersten Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

20 [298] -----

Auf dem unteren Rande der S. 296 offenbar mit Bezug auf den unterstrichenen Satz: „daß nichts in einem Geschöpf umsonst sey“:

Natura nihil frustra fecit

### §. 67.

#### Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

25 -----  
 [300] -----

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bey sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Product der Natur  
 30 ist. Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Princip der  
 35 Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu [301] gut; Nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, daß die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig  
 40 ist, zu erwarten.

?!!

?!

[302] -----

?

So wie einige den Bandwurm dem Menschen oder Thiere, dem er beywohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorganen beygegeben zu seyn urtheilen: so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmäßige Anordnung der Natur seyn mögen, indem sie nehmlich bey dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte, dazu dienen, vermittelt der Einbildungskraft und der großen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrentheils bis zum Affecte steigt) die Lebensorganen innigst zu bewegen; so wie sie auch bei überfülletem Magen, wo diese Bewegung um desto nöthiger ist, im Nachtschlaf gemeinlich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt; daß folglich ohne diese innerlich [303] bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der That vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf, selbst im gesunden Zustande, wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens seyn würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freyen Spiele unserer Erkenntnißvermögen in der Auffassung und Beurtheilung ihrer Erscheinung, kann auf die Art als objective Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst<sup>\*)</sup>, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austheilte, und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermeßlichkeit wegen, mit Achtung betrachten, [304] und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

\*) In dem ästhetischen Theile wurde gesagt: wir sähen die schöne Natur mit Gunst an, indem wir an ihrer Form ein ganz freyes (uninteressirtes) Wohlgefallen haben. Denn in diesem bloßen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke die Naturschönheiten existiren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht; und da können wir es als Gunst der Natur ansehen, daß sie uns, durch Aufstellung so vieler schöner Gestalten, zur Cultur hat befördert seyn wollen.

<sup>22</sup> Nach „Theile“ mit Zinte „p. 253“ eingefügt.

Wir wollen in diesem § nichts anders sagen, als daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen, und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges, Verhältniß) es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Ursachen hinaus ein ander Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen; weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt: da denn die Einheit des übersinnlichen Principis nicht bloß für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß.

??

[311]                      Zweyte Abtheilung.  
                                     Dialectik  
                                     der  
                                     teleologischen Urtheilskraft.

§. 75.

Der Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit  
 der Natur ist ein critisches Princip der  
 Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

[337] —————

Es ist nemlich ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen [338] Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde: sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derselben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzu-

Γ (d. h. eine Vorstellung des Dings als ihm vorhergegangen anzunehmen) legen, Γ (also im bloßen Mechanismus derselben) gar nicht verborgenen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt.

5

[339]

## §. 76.

## Anmerkung.

4

10

Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objectiv (synthetisch) urtheilen, und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine constitutive, sondern bloß regulative Principien. Man wird bald inne: daß, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen sich hervorthut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, daß nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnißvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders als so könne und müsse gedacht werden: ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines solchen Urtheils im Objecte liege. Wir wollen Beispiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, um sie hier so fort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben, und dem, was hier unser eigenthümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon lieget im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnißvermögen. Denn, wären zu dieser ihrer Ausübung

40

<sup>20</sup> „zuvor“ mit Bleistift durchstrichen und hierfür am Rande „zwar“ geschrieben.



nicht zwey ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich; so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nemlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das  
 5 Verstande. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen), und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen), würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das  
 10 erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectivo auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken das letztere aber die Sehung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge  
 15 von wirklichen eine solche, die bloß subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nemlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. ¶ Die Sätze also: daß Dinge möglich seyn können ohne wirklich  
 20 zu seyn, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne. [341] gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn, daß dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von den Objecten gelten, so fern unser Erkenntniß-  
 25 vermögen, als sinnlich-bedingt, sich auch mit Objecten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt: leuchtet aus der unablässigen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Grund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr  
 30 unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn, wenn er es denkt (er mag es denken wie er  
 35 will), so ist es bloß als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben bewußt, so ist es wirklich, ohne sich hiebei irgend etwas von Möglichkeit zu denken.

[342]

40 Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung, als Pflicht derjenigen, die sie, als Begebenheit haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freyheit

<sup>41</sup> Nach „Pflicht“ hat Schopenhauer mit Bleistift einen Beistrich „„gemacht.“

So.

Que diable!

¶ Man merke, daß dies, dem eben Gesagten zufolge, heißt, etwas als wirklich und doch nicht als möglich erkennen!

?

Zounds!

(d. i. in der Vernunftcausalität) läge, entgegengesetzt, und die moralisch-schlechthin-nothwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. daß das was nothwendig geschehen sollte, doch öfters nicht geschieht); so ist klar, daß es nur von der subjectiven Beschaffenheit unseres practischen Vermögens her- 5 rührt, daß die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäßen [343] Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (Geschehen), sondern Seyn=Sollen ausdrückt: welches nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit 10 (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur), ihrer Causalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem practischen Gesetze, von dem was durch 15 uns möglich ist, und dem theoretischen von dem was durch uns wirklich ist, kein Unterschied seyn würde.

[344] —————

Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des 20 Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzmäßigkeit, erfordert (welche Gesetzmäßigkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt), und die Ableitung der be- 25 sonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist; so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender, Begriff seyn, 30 also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 77.

35

Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

[347] —————

Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig seyn muß, welcher- 40 ley und wie sehr verschieden das Besondere seyn mag, das ihm

!!!!

in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntniß doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontanität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nemlich bloß als nicht discursiven) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit die Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unrigen es so schwer macht, das Mannichfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen; ein Geschäft, das der unrige nur durch Uebereinstimmung der Naturmerkmale zu unserm Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, dessen ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

[352] —————

Hieraus läßt sich auch das, was man sonst sehr leicht vermuthen, aber schwerlich mit Gewißheit behaupten und beweisen konnte, einsehen, daß zwar das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmäßiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keinesweges entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen, und auch hoffen dürfen damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nemlich der Causalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben seyn; und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn, wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren; wenn für äußere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf

<sup>2</sup> Nach „auch“ hat Schopenhauer im Texte mit Tinte ein „!“ gesetzt.

<sup>26</sup> Nach „wenn“ mit Bleistift „10“ eingefügt.

<sup>40</sup> Nach „wenn“ mit Bleistift „20“ eingefügt.

Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings [354] unmöglich, aus der Natur selbst 5 hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

## §. 78.

10

Von der Vereinigung des Principis des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

error

[356] ————— 15  
An einem und demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, vereinigen. 20

f Technik

[358] —————  
Nun müssen zwar das Princip des Mechanismus der Natur und das der Causalität f derselben an einem und ebendemselben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in 25 der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten. Wenn aber dieses objectiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende, Princip von der Art ist, daß es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch 30 in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann; so läßt sich aus einem solchen Princip keine Erklärung d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen.

————— 35  
[363] —————

Hierauf gründet sich nun die Befugniß, und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanismus für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst 40 die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht; dabei aber niemals



aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen.

[364]

## Anhang.

Methodenlehre der teleologischen  
Urtheilskraft.

10 -----

[366] -----

## §. 80.

Von der nothwendigen Unterordnung des  
Princips des Mechanisms unter dem teleo-  
logischen in Erklärung eines Dinges als  
Naturzweck.

15 -----

[367] -----

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verluft arbeite,  
so muß er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Natur-  
zwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer  
irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen,  
welche jenen Mechanism selbst benützt, um andere organisirte  
Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten  
25 (die [368] doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäß er-  
folgen) zu entwickeln.

?

[379] -----

## §. 70.

Von dem teleologischen System in den äußern  
Verhältnissen organisirter Wesen.

30 -----

[388]

## §. 83.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines  
teleologischen Systems.

35 -----

[390] -----

Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin  
ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er

So!

\* Nach „Zwecke“ mit Bleistift ein Beistrich „„“ eingefügt.

\*\* Das falsche „70“ mit Bleistift durchstrichen und das richtige „82“ daneben geschrieben.

zwar befitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nemlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck seyn könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.

[393]

Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenn gleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein Weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. In dessen Ermangelung, und bei dem Hinderniß, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bey denen die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, ist der Krieg (theils in welchem sich Staaten zerpalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich: der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größern, womit die ständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indessen die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt) alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

[395]

Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust die sich allgemein mittheilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannen des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Men-

schon zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indeß die Nebel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen. \*)

[410]

## §. 86.

## Von der Ethicotheologie.

[415]

Nun kommt es nur darauf an: ob wir irgend einen für die Vernunft (es sei die speculative oder practische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen. Denn, daß alsdann dieser, nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, [416] kein anderer als der Mensch unter moralischen Gesetzen seyn könne: kann a priori für uns als gewiß gelten; da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung a priori gar nicht können erkannt, vornehmlich, daß eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise kann eingesehen werden.

## Anmerkung.

Setzet einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heitern

\*) Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt, (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit,) ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? Welchen Werth das Leben dem zufolge habe, was es, nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält und welches in dem besteht, was man thut (nicht bloß genießt), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig thun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck seyn kann.

!

┐ Kultur

- ? Genüsse seynes Daseyns befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniß, irgend jemand dafür dankbar zu seyn. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfniß, hiemit 5
- ? zugleich etwas Befohlnes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben.
- [418] — — — — —

## §. 87.

## Von dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes. 10

Es giebt eine physische Teleologie, welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Da[419]seyn einer verständigen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst, und 15 noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freyheit (seiner Causalität) begabten Wesens überhaupt, auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori, sammt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf 20 keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetz-mäßigkeit bedarf: so wenig, als wir bey dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für aller-ley mögliche Kunstausübung) Zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaus sehen dürfen. 25 Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns, als Weltwesen, und also mit andern Dingen in der Welt verbundene Wesen: auf welche letzteren, entweder als Zwecke oder als

Γ pour ne pas dire. Gegenstände in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind, Γ unsere Beurtheilung zu richten, eben dieselben moralischen Ge- 30 setze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen Teleologie nun, welche die Beziehung unserer eigenen Causalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muß, imgleichen die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äußere 35 Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann) betrifft, geht nun die nothwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung [420] nöthige, über die Welt hinaus zu gehen, und, zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns, ein verständiges 40 oberstes Princip zu suchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmäßig vorzustellen. Folglich giebt es

Mittel



allerdings eine moralische Teleologie; und diese hängt mit der Nomothetik der Freiheit einerseits, und der der Natur andererseits, eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen, Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist.

[421] —————

10 Nun ist, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein Grundsatz, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genöthigt ist: daß, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft a priori angeben muß, Statt finden soll, dieser kein anderer, als der Mensch (ein jedes vernünftige 15 Weltwesen) unter moralischen Gesetzen seyn könne. \*)

[425] —————

Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; 20 denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Willens). Aber das eine Erforderniß des Endzwecks, wie ihn die practische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, [426] ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, 25 den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht.

scilicet Glückseligkeit

30 [427] —————

\*) Ich sage mit Fleiß: unter moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem 35 letztern Ausdrücke würden wir mehr sagen, als wir wissen: nemlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, daß der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte, welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äußern Urheber 40 denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur, und dessen Einerleyheit mit dem was die Causalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unsere Vernunftseinsicht hinausgeht. Nur vom [422] Menschen unter moralischen Gesetzen können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, 45 sagen: sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. — —

?

!!!

Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sey kein Gott, und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf keinerley Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Sträften die Richtung giebt.

10

[429] —————

## §. 88.

## Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

15

Die reine Vernunft, als practisches Vermögen, d. i. als Vermögen den freyen Gebrauch unserer Causalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Princip unserer Handlungen, sondern giebt auch dadurch zugleich ein subjectiv-constitutives, in dem Begriffe eines Objects an die Hand, welches nur Vernunft denken kann, und welches durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll.

?

?

[438] ————— 25

## Anmerkung.

Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmäßigkeit (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender seyn muß, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip [439] unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherley noch so grobe Weise vorstellen; so konnten sie sich doch niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache: weil ein als Pflicht aufgegebenes Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen.

?

40

[443] —————

## §. 90.

Von der Art des Fürwahrhaltens in einem  
moralischen Beweise des Daseyns  
Gottes.

[445]

Allein, da doch die Zerfällung desselben in die zwey ungleich-  
artigen Stüde, die dieses Argument enthält, nemlich in das  
was zur physischen, und das was zur moralischen Teleologie  
gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zu-  
sammenschmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigent-  
liche Nerve des Beweises liege, und an welchem Theile und wie  
er mußte bearbeitet wer[446]den, um für die Gültigkeit des-  
selben vor der schärfsten Prüfung Stand halten zu können  
(selbst wenn man an einem Theile die Schwäche unserer Ver-  
nunftsinsicht einzugestehen genöthigt seyn sollte; so ist es für  
den Philosophen Pflicht (gesetzt daß er auch die Anforderung  
der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch  
so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermengung hervor-  
bringen kann, aufzudecken, und, was bloß zur Ueberredung  
gehört, von dem was auf Ueberzeugung führt (die beide nicht  
bloß dem Grade, sondern selbst der Art nach, unterschiedene  
Bestimmungen des Beyfalls sind) abzusondern, um die Ge-  
müthsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit  
offen darzustellen, und diesen der strengsten Prüfung freymüthig  
unterwerfen zu können.

[454]

## §. 91.

Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen  
practischen Glauben.

[457]

Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Ver-  
nunfts Idee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung,  
mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit,  
fähig ist) unter den Thatfachen; und das ist die Idee der Frey-  
heit, deren Realität, als einer besonderen Art von Causalität,  
(von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwen-  
gisch seyn würde) sich durch practische Gesetze der reinen Ver-  
nunft, und, diesen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in  
der Erfahrung, darthun läßt.

?

<sup>2</sup> Schopenhauer hat mit Bleistift das Wort „moralischen“ durchgestrichen  
und „teleologischen“ darunter geschrieben.

<sup>10</sup> Mit Bleistift nach „sollte“ die Klammer ) geschlossen.

[466]

Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädicate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen: denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntniß möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, 10 zusammen mit dem Endzweck, den jene durch diese vorschreibt, wovon die ersten dem Urheber der Natur, der zweyte dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten; so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener 15 sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfolgten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin: daß von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniß möglich ist. Daß es dagegen auf 20 dem moralischen (des [467] Freiheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund: daß hier das Uebersinnliche, welches dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stof zum Erkenntniß des andern Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der 25 Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in practischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf) gültigen, Beweisgrund abgeben kann. 30

[468]

\* \* \*

### Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Alle Thatsachen gehören entweder zum Naturbegriff, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder 35 zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweiset; oder zum Freiheitsbegriffe, der seine Realität durch die Causalität der Vernunft, in Ansehung gewisser, durch sie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postulirt, hinreichend darthut. 40

<sup>10</sup> Aber das Schluß „n“ in „ersten“ ein „e“ geschrieben.



## Anmerkungen.

§. 298, 3. 27: Zu Schopenhauers Bemerkung §. 3:

Auf §. 16 hat Schopenhauer folgende Definition Kants angestrichen:

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

5 Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt Schön.

§. 311, 3. 25: Zu Schopenhauers Bemerkung §. 185:

Auf §. 139 hat Schopenhauer am Schlusse des § 32 „Erste Eigenthümlichkeit des  
10 Geschmacksurtheils“ folgende Stelle angestrichen:

„Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Producte eines exemplarischen Urhebers auf Andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ab-  
15 lernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten in Verfall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlachtet zu werden, und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen.

20 §. 311, 3. 36: Zu Schopenhauers Bemerkung §. 186:

Diese Anmerkung auf §. 54 im § 17 lautet:

\*) Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todtten und gelehrten Sprache abgefaßt seyn: das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlicher Weise trifft, daß edle Aus-  
25 drücke platt, gewöhnlich veraltet, und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sey, sondern ihre unveränderliche Regel behält.



Die Randbemerkungen  
zur  
Critik der practischen Vernunft.





Borrede.

[8] —————

Hier erklärt sich auch allererst das Räthsel der Critik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Categorien in der Speculation objectiv Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objecte der reinen practischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muß dieses nothwendig inconsequent aussehen, so lange man einen solchen practischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Categorien und Erweiterung des Erkenntnisses zum Uebersinnlichen hinausgehe, sondern nur hiedurch gemessen sey, daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Object zukomme; weil sie entweder in der nothwendigen Willensbestimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden [9] sind, so verschwindet jede Inconsequenz; weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als speculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der speculativen Critik darin, daß, da diese die Gegenstände der Erfahrung, als solche, und darunter selbst unser eigenes Subject, nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Uebersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einschärfte: practische Vernunft jezt für sich selbst, und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Causalität, nemlich der Freyheit, Realität verschafft, (obgleich, als practischem Begriffe, auch nur zum practischen Gebrauche,) also dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Factum bestätigt. Hieben erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige, Behauptung der speculativen Critik, daß sogar das denkende Subject ihm selbst, in der inneren Anschauung, bloß Erscheinung sey, in der Critik der practischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, daß

[10] man auf sie kommen muß, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte. \*)

[13] -----

Ob ein solches System, als hier von der reinen practischen Vernunft aus der Critik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Gesichtspunct, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlassen. Es setzt [14] zwar die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, 10 aber nur in so fern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt; \*\*) sonst besteht es durch sich selbst. Daß die Eintheilung aller practischen Wissenschaften zur Vollständigkeit nicht mit beigefügt worden, wie es die Critik 15 der speculativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses practischen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschen [15] pflichten, um sie einzutheilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subject dieser Bestimmung (der 20 Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Critik der practischen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollständig ohne 25 besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll.

\*) Die Vereinigung der Causalität, als Freyheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweyte durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung 30 auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweyte aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtseyn, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

\*\*) Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen 35 wollte, hat es besser getroffen, als er wol selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit ein- 40 führen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sey, unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem

<sup>25</sup> Das Wort „unmöglich“ ist in Folge eines Zeilenendes „unmöglich“ gesetzt und dabei das „im“ drucke verwechselt, so daß Schopenhauer „uns möglich“ las und daher das „möglich“ durch Vorsetzen eines „un“ mit Bleistift in „unmöglich“ verbesserte

Nach einem Citat in Rehbergs Schriften Bd. 1, p. 80 hat, wie es scheint, in einer früheren Ausgabe dies gestanden: „Eine neue und richtige Formel ist allerdings etwas äußerst wichtiges. Ganz

Die Eintheilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Critik.

Ich habe einen gewissen, wahrheitsliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener  
 5 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf seinen Einwurf, daß der Begriff des Guten dort nicht (wie es seiner Meinung nach nöthig gewesen wäre) vor dem moralischen Princip festgesetzt worden,\*) in dem zweyten

Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht  
 10 verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

\*) Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich  
 15 nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich [16] dieser Vorwurf unbillig seyn würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freylich die Definition daselbst so eingerichtet sein,  
 20 daß das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der practischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist, und in  
 25 dieser Critik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie seyn muß, um diesen streitigen Punct, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das  
 30 Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn.  $\Gamma$  Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens,  
 35 d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Critik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das übrige  
 40 leistet die Critik selbst. Man [17] wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Categorien zusammen-  
 45 gesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlenswürdig, und

neue und unerhörte Principien setzen eine ganz neue u. bisher unbekannte Welt voraus. Alle unsere wissenschaftlichen Bemühungen sind weiter nichts, als das Aufsuchen von Formeln.“

$\Gamma$  Also an Händen und Füßen gebunden, kann ich nichts mehr begehren.

Hauptstücke der Analytik, [16] wie ich hoffe, Genüge gethan; eben so auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die [17] mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen bliden lassen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, so nur ihr [18] altes Syſtem vor Augen haben, und bey denen schon vorher beschloſſen ist, was gebilligt oder mißbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege sein könnte;) und so werde ich es auch fernerhin halten.

[19] ————— 19

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch niemandem in Ansehung der ersteren Critik beifallen, der sie nicht blos durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künſteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Be[20]griffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken eben so angemessen seyn, als mir jene zu seyn scheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun sich getrauen; so würden sie mich durch das erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden seyn; in Ansehung des zweyten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifle ich sehr, daß ihnen angemessene und doch gangbare Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften.\*)

wird dennoch oft verabsäumt, nemlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Critik (der theoretischen sowol als practischen Vernunft) bemerken, daß sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht.

\*) Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Mißdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt ausuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Categorien der practischen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das



[29]

## Einleitung.

Von  
der Idee einer Critik  
der  
praktischen Vernunft.

[31]

Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine solche  
gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-be-  
dingte, der sich die Alleinherrschaft anmaßt, ist dagegen trans-  
scendent, und äußert sich in Zumuthungen und Geboten, die  
ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das um-  
gekehrte Verhältniß von dem ist, was von der reinen Vernunft  
im speculativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Symmetrie

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Er-  
kenntniß hier dem practischen Gebrauche zum Grunde liegt,  
so wird doch die Eintheilung einer Critik der practischen Ver-  
nunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der speculativen  
gemäß geordnet werden müssen.

Symmetrie

Erlaubte und Unerlaubte (practisch=objectiv Mögliche  
und Unmögliche) mit der nächstfolgenden Categorie der Pflicht  
und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche be-  
nahe einerley Sinn; hier aber soll das erstere dasjenige be-  
deuten, was mit einer blos möglichen practischen Vorschrift in  
Einstimmung oder Widerstreit ist (wie etwa die Auflösung aller  
Probleme der Geometrie und Mechanik), das zweite, was in  
solcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich  
liegendes Gesetz steht; und dieser Unterschied der Bedeutung ist  
auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn  
gleich etwas ungewöhnlich. So ist es z. B. einem Redner, als  
solchem unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu  
schmieden; dem Dichter ist es in gewissem Maaße erlaubt; in  
keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer sich  
um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand  
wehren. Es ist hier nur um den Unterschied der Imperativen  
unter problematischem, assertorischem und apodicti-  
schem Bestimmungsgrunde zu thun. — — —

Vielleicht hieße es  
besser, das Gebotene  
und Verbotene

[33]

Der  
Critik der practischen Vernunft  
Erster Theil.

Elementarlehre  
der  
reinen practischen Vernunft.

5r

[35]

Erstes Buch.  
Die Analytik  
der  
reinen practischen Vernunft.  
Erstes Hauptstück.  
Von den Grundsätzen  
der reinen practischen Vernunft.

10

§. 1. Erklärung.

Practische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine 15  
Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere practische  
Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv, oder Maximen,  
wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects  
gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder practische  
Gesetze, wenn jene als objectiv d. i. für den Willen jedes ver- 20  
nünftigen Wesens gültig erkannt wird.

[40]

§. 3.

Lehrsatz II.

[41]

25

Anmerkung I.

[44]

Das Princip der eigenen Glückseligkeit, so viel Ver-  
stand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag,  
würde doch für den Willen keine anderen Bestimmungs- 30  
gründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen an-  
gemessen sind, in sich fassen, und es giebt also entweder gar  
kein Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für

<sup>22</sup> Mit Tinte nach „kein“ „oberes“ eingefügt.

sich allein practisch seyn, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Principien ist, durch die bloße Form der practischen Regel [45] den Willen bestimmen können.  
[48] —————

## §. 4.

## Lehrsatz III.

10 [49] —————

## Anmerkung.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schide, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur  
15 Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als  
20 allgemeines practisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wol die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wol durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand  
25 beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe.  
[52] —————

!

## §. 6. Aufgabe II.

30 Vorausgesetzt, daß ein Wille frey sey, das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des practischen Gesetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freye Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt  
35 gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar seyn muß; so muß ein freyer Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen.

[53] —————

<sup>35</sup> und <sup>36</sup> Im Texte nach „bestimmbar“, nach „so“ und nach „Wille“ mit Bleistift ein „!“ gesetzt.

Wir können uns reiner practischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischer Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtseyn eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sey, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freyheit entdecke, mithin practische Vernunft zuerst der speculativen das unauflösliche Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die größte Verlegenheit zu setzen, erhellet schon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freyheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich bey einem so sehr wie bey dem andern, in Unbegreiflichkeit [54]keiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanismus) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke kommen seyn würde, Freyheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm die practische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sey, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben seyn mag, sie wol zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sey, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freyheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre. F

Oben am Rande der S. 54  
aber offenbar mit Beziehung  
auf die angestrichenen  
Schlußworte des Satzes  
Zeile 20—24:

Du kannst: denn  
Du sollst.

Er äußert aber  
nicht mehr Freyheit  
als eine rollende  
Kugel der ein stärkerer  
Stoß eine der  
ersten entgegengesetzte  
Richtung giebt.

kann er sich einbilden

F Vergleiche doch  
was Kritik der reinen  
Vernunft p 568  
so vortrefflich sagt



## §. 7. Grundgesetz der reinen practischen Vernunft.

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

[55]

## Anmerkung.

- 5 Die reine Geometrie hat Postulate als practische Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Voraussetzung, daß man etwas thun könne, wenn etwa gefodert würde, man solle es thun, und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Daseyn betreffen. Es sind also practische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die practische Regel ist also unbedingt, mithin, als categorisch practischer Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die practische Regel selbst, die also hier Gesetz ist,) 10 objectiv bestimmt wird. Denn reine, an sich practische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen practischen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also blos problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen 20 etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist, (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt,) sondern eine Regel, die blos den Willen, in Ansehung der Form seiner Maximen, a priori 30 bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches blos zum Behuf der subjectiven Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die objective Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewußtseyn dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft 35 nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtseyn der Fretheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch seyn würde, wenn man die Fretheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um

mit diesem seichten Raisonement.

!

Welche Maxime wäre aber diese? (Die Frage ist nothwendig) die bei welcher sich Alle wohl befinden: d. h. die Einschränkung eines Egoismus durch den andern und ist die Basis jeder freien Staatsform, hat aber für die Moral keinen Werth.

!

!

!

- ! dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl  
bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum  
! der reinen Vernunft sey, die sich dadurch als ursprünglich gesetz-  
gebend (*sic volo, sic jubeo,*) ankündigt.

Folgerung.

5

Keine Vernunft ist für sich allein practisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Anmerkung.

- ! Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur 10  
das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bey einer Handlung jederzeit an den 15  
reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori practisch betrachtet. Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheiten desselben macht, 20  
erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin so fern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach practischen Principien a priori 25  
! (denn diese haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatz fodert), fähig seyn.

[58] — — — — —

§. 8. Lehrsatz IV.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller 30  
moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Un-  
abhängigkeit nemlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich 35  
einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber [59] ist Freyheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, 40  
und als solche, practischen Vernunft, ist Freyheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus,

als die Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten practischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie  
 5 des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetze verbunden wird, in das practische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nemlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe  
 10 oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit,  
 15 sondern ist selbst dem Princip einer reinen practischen Vernunft, hiemit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte.  
 [61] — — — — —

quod non

## Anmerkung II.

20 [67] — — — — —  
 Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimme, nach welchem das Bewußtseyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters  
 25 aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hiebei vorgeht. Um  
 30 den Lasterhaften als durch das Bewußtseyn seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtseyn pflichtmäßiger Handlungen er-  
 35 gößt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes  
 40 und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen giebt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtseyn seiner Angemessenheit zu derselben, und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen

?

?

?

Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also [68] diese Zufriedenheit oder Seelenunruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Empfindungen 5 auch nur eine Vorstellung machen zu können.

Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz der reinen practischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit 10 vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige, als solche dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, daß es vergeblich sey, sich nach einem anderen Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzu- 15 sehen. — Alle mögliche Bestimmungsgründe des Willens sind nemlich entweder bloß subjectiv und also empirisch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äußere oder innere.

[69] Practische materiale Bestimmungsgründe 20  
im Princip der Sittlichkeit sind

Welcher Unterschied ist zwischen dem Innern und dem Subjectiven? wie auch zwischen dem Außern und dem Objectiven?

Subjective			
äußere		innere	
Der Erziehung (nach Montaigne)	Der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Des physischen Gefühls (nach Epikur)	Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson) 25
Objective			
innere		äußere	
Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)		Des Willens Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten). 30	

[72]

I.

Von der Deduction der Grundsätze der reinen practischen Vernunft.

35

[73] Wenn wir nun damit den analytischen Theil der Critik der reinen speculativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein 40 merkwürdiger Contrast beider gegen einander. Nicht Grund-

<sup>33</sup> und <sup>34</sup> Nach „Subjective“ und „Objective“ mit Bleistift ein „?“ eingefügt.



sätze, sondern eine reine sinnliche Anschauung (Raum und Zeit) war daselbst das erste Datum, welches Erkenntniß a priori und zwar nur für Gegenstände der Sinne möglich machte. — Synthetische Grundsätze aus bloßen Begriffen ohne Anschauung waren unmöglich, vielmehr konnten diese nur in Beziehung auf jene, welche sinnlich war, mithin auch nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung stattfinden, weil die Begriffe des Verstandes, mit dieser Anschauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniß möglich machen, welches wir Erfahrung nennen.

Conf. Krit. d. reinen V. p. 358 u. 364

[77]

Die zwey Aufgaben also: wie reine Vernunft einerseits a priori Objecte erkennen, und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens d. i. der Causalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) seyn könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Critik der reinen speculativen Vernunft gehörig, erfordert, daß zuvor erklärt werde, wie Anschauungen ohne welche uns überall kein Object gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, a priori möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, daß sie insgesamt nur sinnlich seyn, daher auch kein speculatives Erkenntniß möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, [78] und daß daher alle Grundsätze jener reinen practischen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweyte, als zur Critik der practischen Vernunft gehörig, fodert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretischen Naturerkenntniß, der Critik der speculativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermitteltst empirischer Vorstellung, als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft practisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren, Naturordnung seyn würde.

[81]

<sup>27</sup> „practischen“ mit Tinte durchstrichen und „speculativen“ darüber geschrieben.

<sup>28</sup> Mit Tinte zu „Vorstellung“ die Endung „en“ hinzugefügt.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnißquellen a priori, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen practischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn, was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig seyn, für dergleichen aber reine und doch practische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodictisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirischen unterstügten Vernunft, bewiesen, und [82] also, wenn man auch auf die apodictische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas anderes aber und ganz Widersinnliches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princip, nemlich, daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber (um unter ihren cosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen mußte, nemlich das der Freyheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen.

[83] Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freyheit, als einer Causalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freyheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweiset seine Realität

so!

Als Überschrift über die S. 82 geschrieben offenbar mit Bezug auf die im Texte angeführten Worte „eines unerforschlichen Vermögens“.

Du kannst, denn  
Du sollst

?

dadurch auch für die Critik der speculativen Vernunft genugthuend, daß es einer bloß negativ gedachten Causalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nemlich den Begriff einer  
 5 den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzugefügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie speculativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum erstenmale objective, obgleich nur practische Realität zu  
 10 geben vermag und ihren transcendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu seyn) verwandelt.  
 [86] -----

Die Causalität in Ansehung der Handlungen des Willens in  
 15 der Sinnenwelt muß sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte practische Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntniß ihrer übersinnlichen Existenz zu be-  
 20 stimmen, und also ihm so fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum practischen Gebrauche, nemlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verstandesbegriff, der auf [87] Gegenstände angewandt  
 25 werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewol er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern bloß ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objecte überhaupt ist. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft  
 30 durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich practisch, da nemlich die Idee des Gesetzes einer Causalität (des Willens) selbst Causalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist.

## II.

### Von dem

35 Befugnisse der reinen Vernunft,  
 im practischen Gebrauche,  
 zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen  
 für sich nicht möglich ist.

40 [90] -----

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Summe dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytisch wären, d. i. von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen,

!!

Wasch mir den  
 Pelz u. mach' ihn  
 nicht naß.

mithin nach dem Sage des Widerspruchs fortschritten, (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung a priori in einer möglichen Anschauung zu thun hat, dennoch eben so gut, wie durch Causalbegriffe, von einer Bestimmung A zu einer ganz verschiedenen B, als dennoch [91] mit jener nothwendig verknüpft, übergeht.

[94]

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Categorie der Causalität (und so auch aller übrigen; denn ohne sie läßt sich kein Erkenntniß des Existirenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objectivie Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieses, daß ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche, oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Categorien, und namentlich der der Causalität, auf Gegenstände, nemlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniß des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt, (wie auch in der Critik der reinen Vernunft geschehen,) gänzlich verwehrt wird, indessen, [95] daß doch immer die objectivie Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können.

[96]

Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntniße) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objectivie Realität eines reinen Willens, oder welches einerley ist, einer reinen practischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unver-

\* Mit Bleistift nach „übergeht“ die Klammer ) geschlossen.



meidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff [97] einer Causalität mit Fretheit, d. i. nicht nach Naturgesetzen !  
 5 bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität, fähig ist, dennoch aber in dem reinen practischen Gesetze a priori, seine objective Realität, doch (wie leicht einzusehen,) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern bloß practischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun  
 10 ist der Begriff eines Wesens, das freyen Willen hat, der Begriff einer caussa noumenon, und daß sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, dafür ist man schon dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objectiven Realität in An- !  
 15 sehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduction gesichert, dabey seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt, (es sey denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Ver- !  
 20 standeswesen allerdings angewandt werden könne. !

[100] —————

## Der Analytik der practischen Vernunft

### Zwentes Hauptstück.

Von dem

Begriffe eines Gegenstandes  
der reinen practischen Vernunft.

[101] —————

30 Die alleinigen Objecte einer practischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen. Denn durch das erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Princip der Vernunft. !

[102] —————

35 Weil es nun unmöglich ist a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet seyn, so läme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sey. Die Eigenschaft des Subjects, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust, als eine dem

inneren Sinne angehörige Receptivität und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem schlechtin-Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. 5 Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet, und verlangt, daß Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung, welche sich 10 auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit eingeschränkt, beurtheilt werde, gleichwol aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objects a priori eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner practischen [103] Be- 15 urtheilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens ist; denn die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung 20 der Mittel mit ihren Absichten einzusehen, (so daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind,) so würden doch die practischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß 25 als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst, sondern immer nur irgend wozu = Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche seyn, und das, wozu es nützt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen. 30

[107]

Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar gut erklären muß. Der eine chirurgische Operation an sich 35 verrichten läßt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, sie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber jedermann giebt 40 dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muß

<sup>11</sup> Das „ge“ in „eingeschränkt“ mit Bleistift durchstrichen.

in seiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.

?

5 [108]

Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Innere derselben zu bekümmern und sich practische

?

10 Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen.

[109]

Entweder ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (also blos durch die gesetzliche Form der Maxime,) alsdenn ist jenes Princip practisches Gesetz a priori, und reine Vernunft wird für sich practisch zu seyn angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdenn unmittelbar

20 bar den Willen, die ihm gemäße Handlung ist an sich selbst gut, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäß ist, ist schlechterdings, in aller Absicht, gut, und die oberste Bedingung alles Guten: oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime

25 des Willens vorher, der ein Object der Lust und Unlust voraussetzt, mithin etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen ander-

30 weitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdenn niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige, practische Vorschriften heißen. Der Zweck [110] selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft,

35 sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfordert wird) heißt dennoch gut, aber nicht schlechtthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht reiner Wille, der nur auf das geht, woben reine Vernunft für sich selbst practisch seyn kann.

(Alles dies würde überflüssig durch gehörige Sonderung von Verstand und Vernunft)

[112]

Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles practischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines practisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Namen als schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche bloß die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Principis der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, (welches alsdenn nicht unmittelbar, sondern vermittelt jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes, der Bestimmungsgrund des Willens seyn [113] sollte, anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmte).

[114] — — — — —

Da indes[115]sen die Handlungen einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freyheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer practischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Categorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewußtseyn a priori zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der Begehungen, der Einheit des Bewußtseyns einer im moralischen Gesetze gebietenden practischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Diese Categorien der Freyheit, denn so wollen wir sie, statt jener theoretischen Begriffe, als Categorien der Natur be- nennen, haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmt

<sup>20</sup> Mit Bleistift nach „sollte,“ die Klammer ) geschlossen.



Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer freyen Willkühr gehen, (der zwar keine Anschauung, völlig correspondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnißvermögens stattfindet, ein reines practisches Gesetz a priori zum Grunde [116] liegen hat, (als practische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern 10 anderwärts, nemlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muß, die Form eines reinen Willens in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geschieht, daß, da es in allen Vorschriften der reinen practischen Vernunft nur um die Willensbestimmung, nicht um die Naturbedingungen (des practischen Vermögens) der Ausführung seiner Absicht zu thun ist, die 15 princip der Freyheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. [119] — — — — —

25

### Von der Typik der reinen practischen Urtheilskraft.

[122] — — — — —  
Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen practischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, 30 die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wol, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein jeder, [123] wo 35 er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzutürzen, so bald ihn ein völliger Ueberdruß desselben befällt, oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wol mit Einstimmung deines Willens seyn? 40 — — — — —

!

quid ni?

<sup>7</sup> Mit Bleistift die Anfangsklammer ( in eine Schlußklammer ) verbessert.

Als Überschrift auf dem  
oberen Rand der S. 124

Kannst weil du  
sollst

[124] Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern blos die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt (deren Begriff auch im reinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als blos zum reinen practischen Gebrauche der Vernunft, a priori bestimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so fern einerley, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen. 19

Uebrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelt des moralischen Gesetzes) die Freyheit, und auch diese nur so fern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibele Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen practischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was blos zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde. 20

[125] —————  
Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem Mysticism der practischen Vernunft, welcher das, was nur zum Symbol dienete, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Ueberschwengliche hinaus schweift. 25 30

[126] —————

### Drittes Hauptstück.

#### Von den Triebfedern der reinen practischen Vernunft.

35

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher [127] Art es auch sey, das vor- 40  
ausgeseht werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestim-

<sup>28</sup> Nach „Gottes“ mit Beisetzst die Klammer ) geschlossen.

mungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Ge-  
 5 ses willen; so wird die Handlung zwar Legalität, aber  
 nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder  
 (elater animi) der subjective Bestimmungsgrund des Willens  
 10 eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon  
 vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze nothwendig  
 gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem gött-  
 lichen Willen gar keine Triebfedern beylegen könne, die Trieb-  
 15 feder des menschlichen Willens aber (und des von jedem er-  
 schaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als  
 das moralische Gesetz seyn könne, mithin der objective Bestim-  
 mungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv-  
 hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse,  
 wenn diese nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, ohne den  
 20 Geist\*) desselben zu enthalten, erfüllen soll.

[128] —————

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sitt-  
 liche Gesetz ist: daß er als freyer Wille, mithin nicht blos ohne  
 Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung  
 25 aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie  
 jenem Gesetze zuwider seyn könnten, blos durchs Gesetz bestimmt  
 werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes  
 als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder  
 a priori erkannt werden.

25 [131] —————

Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjectiven Be-  
 stimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestim-  
 mungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbst-  
 30 liebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum un-  
 bedingten practischen Princip macht, Eigendünkel  $\Gamma$  heißen  
 kann. Nun schließt das moralische Gesetz, welches allein wahr-  
 haftig (nemlich in aller Absicht) objectiv ist, den Einfluß der  
 Selbstliebe auf das oberste practische Princip gänzlich aus, und  
 35 thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen des  
 ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun  
 unserem Eigendünkel in un[132]serem eigenen Urtheil Abbruch  
 thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz un-

ist in einem ganz an-  
 dern Sinne richtig

?

$\Gamma$  Eigenliebedenke  
 ich, aber dann folgt  
 sein Schluß nicht

\*) Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch  
 nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sey blos  
 40 dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach  
 moralisch gut.

\* Mit Tinte das „b“ in „jedem“ durchstrichen, „n“ darüber geschrieben und  
 so das Wort in „jenem“ verbessert.

vermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht.

Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluß hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten practischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits bloß negativ ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen practischen Vernunft positiv ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines practischen, oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

[133] Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nemlich das Subject der reinen practischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects, zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben das Gesetz zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch practische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit

<sup>24</sup> Nach „Grundes“ und nach „Vernunft“ mit Bleistift ein Beistrich, eingefügt.

<sup>27</sup> Nach „derselben“ und nach „Gesetz“ mit Bleistift ein Beistrich, eingefügt.



zeit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beför[134]derlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinn-

5 lich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frey seyn.

[135] —————

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch die Vernunft bewirkt.

10 [139] —————

Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Frey-

15 heit, deren Causalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt.

20 —————

[145] Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurtheilungen auf das subjective Princip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben aus Pflicht

25 und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine

30 von uns selbst schon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrensart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgniß vor Uebertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von

35 selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze, (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm [146] untreu zu werden, wol endlich gar aufhören könnte für uns Gebot zu sein,) jemals in den Besitz einer Heilig-

40 keit des Willens kommen könnten.

—————

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische

! Maxime unseres Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaaken, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über dem Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot [147] nöthig wäre.

!! Siemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst,\*) ganz wohl zusammen. Denn [148] es fodert doch, 10 als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht 15 geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden blos auf Befehl zu lieben. Also ist es blos die practische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne thun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne 20 ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern blos darnach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, 25 wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuw[149]ider wirken würde. 30 [150] — — — — —

Dies gerne ist Plato's *σωφροσυνη* und nicht zu gebieten, obwohl es Bedingung der Heiligkeit ist. Wohl aber zu gebieten ist *εὐκρατεα* welche Bedingung der Moralität ist.

Als Überschrift der Seite 151:

Skaven-Moral

!

Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, 35 obliegt, ist, es aus Pflicht, [151] nicht aus freywilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten

\*) Mit diesem Gesetze macht das Princip der eigenen Glückseligkeit, welches einige zum obersten Grundsatz der Sittlichkeit machen [148] wollen, einen seltsamen Contrast: Dieses würde so lauten: Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.

Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmeren und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwol, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist,) sie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmache; und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Thaten, nemlich aus solchem Princip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung, (das Princip möge seyn, welches es auch wolle,) besteht, und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, übersfliegende, phan[152]tastische Denkungsart hervor, sich mit einer freywilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sey, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wol Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch auch nur so fern Spuren da sind, welche vermuthen lassen, daß sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind.

Auf dem unteren Rande  
der Seite 151:

verte

!!

[153] Wenn Schwärmeren in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmeren diese Ueberschreitung der Grenzen, die die practische reine Vernunft der Menschen setzt, dadurch sie verbietet den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders, als im Gesetze selbst, und die Gesinnung, die dadurch in der Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in der Achtung für dies Gesetz, zu setzen, mithin den alle Arroganz sowol als eitele Philautie niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Auf dem oberen Rande  
der S. 154:

αγαπατε αλλήλους!

Wenn dem also ist, so haben nicht alle Romanschreiber, oder empfindende Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfinden eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmeren, statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmeren der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaalender und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Princip, zugleich aber durch die An-<sup>10</sup> gemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre<sup>15</sup> Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbst-erkenntniß) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeicheleiung bey sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natür-<sup>20</sup> liche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in<sup>25</sup> Geheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?<sup>30</sup>

Es kann nichts Minderes seyn, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zu<sup>35</sup> gleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Daseyn des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten practischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist,) unter sich hat. Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d. i. die Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet,<sup>40</sup> welches eigenthümlichen, nemlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen practischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn



nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

5 [157] — — — — —

Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtseyn aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde  
10 erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Um-  
15 ständen wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn. Diese innere Beruhigung ist also blos negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nemlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werthe zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz  
20 anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung, das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil  
25 er am Leben den mindesten Geschmac findet.

Verneinung des  
Willens zum Leben.

[159] — — — — —

### Critische Beleuchtung der Analytik der reinen practischen Vernunft.

30 Ich verstehe unter der critischen Beleuchtung einer Wissenschaft, oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse,  
35 wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Nun hat practische Vernunft mit der speculativen sofern einerley Erkenntnißvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft  
40 sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen, von der anderen, durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntniße der Gegenstände, die dem [160] Verstande

So!

gegeben werden mögen, zu thun, und mußte also von der Anschauung, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte, nur nach beider Voranschickung, mit Grundsätzen endigen. 5

[161]

Architektonische  
Symmetrie!

Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transcendente Aesthetik und transcendente Logik theilt, die der practischen umgekehrt in Logik und Aesthetik der reinen practischen Vernunft, (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessene Benennungen, bloß der Analogie wegen, hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe. 15

[162]

!

Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowol als practischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet. 25

[164]

Menschenliebe!

Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstreben einer practisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der practischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nemlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen seyn, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen, gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen practischen Vernunftgesetze, zu gehorchen, zugemuthet werden könne. 35 40

[166]

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht so fort Entgegensetzung beider, und die reine practische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben [167] (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht seyn. Da nun alle Bestimmungsründe des Willens, außer dem einigen reinen practischen Vernunftgesetze, (dem moralischen) insgesamt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprincip gehören, so müssen sie insgesamt vom obersten sittlichen Grundsatz abge sondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses eben so sehr allen sittlichen Werth, als empirische Vermischung zu geometrischen Grundsätzen, alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach Platos Urtheile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des obersten Principis der reinen practischen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniß a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als, daß, wenn man die Möglichkeit der Freyheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, sondern gar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten practischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freyheit der Causalität ihres Willens beylegt, einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, daß man practische Freyheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem andern, außer allein dem moralischen Gesetze, definiren könnte. Allein die Freyheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen.

!

quod non: Mitleid

Auf dem oberen Rande  
der S. 168 als Überschrift:

Du kannst weil  
du sollst

!!!

!!

[169] Der Begriff der Causalität, als Naturnothwendigkeit, zum Unterschiede derselben, als Freyheit, betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie in der Zeit bestimmbar

ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Causalität, als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst, (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist,) so läßt sich die Nothwendigkeit in Causalverhältnisse mit der Freyheit auf keinerley Weise vereinigen; sondern sie sind einander contradictorisch entgegengesetzt.

[174]

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freyheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Critik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, blos den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung, daß also so fern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in seiner Gewalt ist, (wozu auch seine schon begangene Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen).

[176]

Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bey jeder Erinnerung derselben: eine schmerzhafteste, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so fern practisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde, (wie Priestern, als ein ächter, consequent verfahrenender Fatalist, sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beyfall verdient, als diejenige, welche, indem sie den Mechanismus des Willens in der That, die Freyheit desselben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten seyn wollen, daß sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem syncretistischen System mit einschließen,) aber, als Schmerz, doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische)

<sup>8</sup> Mit Bleistift „Causalverhältnisse“ durch Anfügung eines „n“ in „Causalverhältnissen“ verbessert.

<sup>17</sup> Mit Bleistift bei „dem“ das „m“ in „n“ verbessert.

<sup>18</sup> Mit Bleistift sind die zwei Worte „daß also“ eingeklammert.



ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdenn aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen sein. Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligibelen Bewußtseyns seines Daseyns (der Freyheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches so fern es blos Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, *F* (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freyheit beurtheilt werden muß. Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowol als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte, und dennoch [178] dabei behaupten, daß der Mensch frey sey.

[179] —————  
 Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freyheit bevor, *F* so fern sie mit dem Naturmechanism, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freyheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bey dieser Gefahr giebt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freyheit noch glücklichen Ausgange, nemlich daß dieselbe Schwierigkeit viel stärker in der That, wie wir bald sehen werden, allein, das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nöthigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form sinnlicher Anschauung, folglich als bloßer Vorstellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfordert sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nemlich auch einräumt, daß das intelligibele Subject in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frey seyn

⟨Nego⟩

*F* d. i. dem Willen

⟨Nego⟩

Auf dem unteren Rande der S. 177:

⟨Alles Laster ist, (nach Platon) Irthum und den kann jeden Augenblick die Wahrheit verdrängen.⟩

*F* mit deren Auflösung es Ranten jedoch nicht Ernst ist: jene Schwierigkeit ist das positive Argument gegen den Theismus (die andern sind negativ) welches diesen gänzlich unwirkt und si

(Der Schluß der Bemerkung fehlt in Folge Abtreifens u. Abschneidens der Ecke.)

<sup>20</sup> Mit Bleistift sind die Worte „in der That, wie wir bald sehen werden, allein“ zwischen Klammern gestellt.

<sup>22</sup> Mit Tinte sind durch Einfügung des Wortes „von“ vor „unsere“ und Beisehung der entsprechenden Endung die Worte in „von unserer vornehmsten Voraussetzung“ verändert und darnach ein Bleistrich eingefügt.

kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, so bald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sey die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemgls aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen. Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nemlich in der Causalität eines 19 von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhängt. In [181] der That: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freyheit nicht zu retten seyn. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Baucansches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtseyn würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in 20 welchem aber das Bewußtseyn seiner Spontaneität, wenn sie für Freyheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar 25 innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird.

[182]

Daher schließt [183] der Spinozism, unerachtet der Ungereintheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommene und an sich in der Zeit existirende Wesen Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich als zu ihm und seiner Handlung, sondern für sich als Substanzen 35 angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und

<sup>8</sup> Mit Tinte ist der Punkt nach „einräumen“ in einen Beistrich und das darauf folgende große „D“ in ein kleines „d“ verbessert.

<sup>10</sup> „ihrer“ mit Tinte durchstrichen und „seiner“ darüber geschrieben.

<sup>18</sup> Mit Tinte „Baucansches“ durch Einfügen von „con“ in „Baucanconsches“ verbessert.

<sup>24</sup> Mit Bleistift vor „Wirkungen“ „als“ eingefügt.

<sup>25</sup> Mit Tinte nach „Handlung“ „gehörig“ am Rande eingefügt.

einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Existenz in der Zeit eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und der Causalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen; so betrachte ich sie so fern als Noumenen.  $\Gamma$  So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sey, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich, (wenn wir nur das Daseyn in der Zeit für etwas, was blos von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen,) die Freyheit, unbeschadet [184] dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht sensible Existenz betrifft,  $F$  und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann;  $F$  welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit existirten, da der Schöpfer der Substanz, zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz seyn würde.

Von so großer Wichtigkeit ist die in der Crit. der r. spec. B. verrichtete Absonderung der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.  $\text{F}$

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher?  $\text{F}$  Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmähtheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punct, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wol Niemand leichtlich an ihn denken würde.

— — — — —  
[186] — — — — —

Nun sind alle Categorien in zwey Classen, die mathematische, welche blos auf die Einheit der Synthesis in der Vor-

<sup>7</sup> Mit Bleistift nach „kann“ zwischen Klammern ein ? eingefügt.

$\Gamma$  Erschaffen, Schaffen, scheint mir ein Begriff der nur durch die Zeit und in der Zeit verständlich ist.

$F$  das moralische Handeln nicht eben so?

$F$  aber doch als Bestimmungsgrund der Dinge an sich, welche Bestimmungsgrund der Erscheinungen sind.

$\text{F}$  hier aber kann sie nicht helfen, noch retten

$\text{F}$  O you rogue! Wie fein er sich stellt, als glaubte er wirklich etwas widerlegt zu haben, das ewig unwiderlegbar ist.

Kr. der reinen Vernunft p. 556.

stellung der Objecte, und die dynamische, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die erstere (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte, zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten 5 in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und also immer wieder unbedingt seyn mußte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialectik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für 1q sie zu finden, beide falsch waren.

[192]

Zweytes Buch.

Dialectik

der

reinen practischen Vernunft.

15

Erstes Hauptstüd.

Von einer Dialectik

der

reinen practischen Vernunft überhaupt.

20

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialectik, man mag sie in ihrem speculativen oder practischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Be- 25 griffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche, bey uns Menschen, niemals anders als sinnlich seyn können, mithin die Gegenstände, nicht als Dinge an sich selbst, sondern blos als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals 30 angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der [193] Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie, in Ermangelung einer warnenden Critik, jeder- 35 zeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusehen, auf Erscheinungen, selbst verriethen. Hiedurch wird aber die Vernunft 40

Auf dem oberen Rande  
der Seite 193 als Überschrift:

Summa philoso-  
phiae Kantii

<sup>7</sup> Mit Bleistift das „unbedingt“ durch Wegstreichen der Vorsilbe „un“ in „bedingt“ verbessert.



genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Critik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geschehen kann; so daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialectik offenbar wird, in der That die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinth herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nemlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Daseyn der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzuleben, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

15 [198]

## Zweytes Hauptstüd.

Von der  
Dialectik der reinen Vernunft  
in Bestimmung des Begriffs  
vom höchsten Gut.

Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweydeutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum). Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu seyn) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sey, ist in der Analytik bewiesen worden.

[204]

## I.

Die Antinomie  
der practischen Vernunft.

In dem höchsten für uns practischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute, werden Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch reine practische Vernunft nicht angenommen werden kann ohne daß das andere auch zu ihm gehöre.

[205]

Symmetrie!

fons errorum

!

Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweyten beweisen. Ist also das höchste Gut nach practischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch seyn.

## II.

10

Critische Aufhebung  
der Antinomie der practischen Vernunft.

[212]

!

Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde, angelegt seyn, wenn die Handlung nicht blos Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig seyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine practische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sey, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohlbedenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn.

!!!

Schillers Gedichte,  
Theil 2, p. 188.

[215]

## III.

## Bon dem

Primat der reinen practischen Vernunft  
in ihrer Verbindung mit der speculativen.

35

[218]

!

Allein wenn reine Vernunft für sich practisch seyn kann und es wirklich ist, wie das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer oder practischer Absicht, nach Prin-

capien a priori urtheilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zuläng, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum practischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit allem was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, daß dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nemlich practischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

[219] -----

#### IV.

#### Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen practischen Vernunft.

[220] -----

Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns, fähig ist. Da sie indessen gleichwol als practisch nothwendig gefodert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen practischen Vernunft, nothwendig, eine solche practische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich.

[221] -----

Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht, in dieser für uns endlosen Reihe, das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässlich fodert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem

Zur höchsten Reinheit des Willens bedarf es gar keines Progressus, sondern nur einer Erkenntniß und eines Entschlusses nach ihr, die im Augenblick und zugleich kommen können. Daß aber neben dem reinen Willen sich nicht der unreine rege und widerstrebende kann gar kein Progressus geben.

Und wie ist diese Lehre vom Fortschritt zu vereinigen mit der Unveränderlichkeit des Rakters in der Zeit, wie sie A ganz vortreflich lehrt pp 169—179 und Krit. d. reinen Vernunft pp. 560—586 — ?

am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen [222] ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischembesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen,\*) und so, zwar niemals hier, oder [223] in irgend einem absehllichen künftigen Zeitpuncte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu seyn.

## V.

Das Daseyn Gottes,  
als ein Postulat der reinen practischen  
Vernunft.

[225]

Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten

\*) Die Ueberzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten, scheint gleichwol auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu seyn. Um deswillen läßt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewußtseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben, im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus ächten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich wol die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er, auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz, bey diesen Grundsätzen beharren werde, und, wiewol er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch, bey dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige Zukunft zu haben; denn dieses ist der Aus-



der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste der Natur angenommen wird, die eine der  
 5 moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat.

[228]

Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes practisches Princip, nemlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz  
 10 richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und etwas, das aller  
 15 Menschenkenntniß widerspricht, angenommen, sondern auch, vornemlich das zweite zum höchsten Gute gehörige Bestandtheil, nemlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens [229] wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen, gleich einer Gottheit,  
 20 im Bewußtseyn der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Uebeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frey vom Bösen darstellten) und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts,  
 25 eigene Glückseligkeit weglassen, indem sie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werthe setzten, und also im Bewußtseyn der sittlichen Denkungsart mit eingeschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christenthums,\*) wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in [230] diesem Stücke  
 30 druck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches eben so, [223] wie Heiligkeit eine Idee  
 35 ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten seyn kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

\*) Man hält gemeinlich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen  
 40 Begriffen der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewußtseyn der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittlichen Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger dessen

er kennt nicht den wahren Unterschied

\* Nach „oberste“ mit Tinte das Wort „Ursache“ eingefügt.

27 und 28 In „eingeschlossen“ die Silbe „ge“ mit Bleistift durchstrichen.

einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der [231] practischen Vernunft ein Genüge thut.

[233] ————— 5

Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mit zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu

zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkart 10 art über die niedrige und nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfedern der Sinne. Tugend war also bey ihnen ein gewisser Heroism des über die thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhoben, und keiner 15 Versuchung zu [230] Uebertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dies alles aber konnten sie nicht thun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii thut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung 20 adäquat gegeben werden kann, so sind die moralischen Ideen darum nichts Ueberschwängliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend bestimmen könnten, oder von dem es ungewiß ist, ob ihm überall ein Gegenstand correspondire, wie die Ideen der speculativen Vernunft, sondern 25 dienen, als Urbilder der practischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens, und zugleich zum Maaßstabe der Vergleichung. Wenn ich nun die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, 30 so erscheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epikuräer, der Stoiker und des Christen, sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, daß die Cyniker dazu den ge- 35 meinen Menschenverstand, die andern nur den Weg der Wissenschaft, beide also doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch seyn muß) so rein und un- nachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, 40 wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu seyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder 45 nicht. Aristoteles und Plato unterschieden sich nur in Ansehung des Ursprungs unserer sittlichen Begriffe.

machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturthebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückseligkeit mit dem größten [234] Maaße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen strenge einschränkt) der Bestimmung Grund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maaße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu seyn.

Würdig ist jemand des Besizes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, daß er in diesem Besitze sey, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. / Man kann jetzt leicht einsehen, daß alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des übrigen, (was zum Zustande gehört) nemlich des Antheils an Glückseligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die Moral an sich niemals als Glückseligkeitslehre behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung der Glückseligkeit theilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der [235] Vernunftbedingung (conditio sine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbsmittel derselben zu thun. Wenn sie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maaßregeln an die Hand giebt,) vollständig vorgetragen worden: alsdenn allererst kann, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geschehen ist, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

Auch kann man hieraus ersehen: daß, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nemlich die der Glückseligkeit würdig zu seyn, d. i. die Sittlichkeit eben derselben vernünftigen

(sie ist aber wie ein geheimer Artikel, auf den eigentlich ganz allein gesehen wird, dadurch das Uebrige nur noch ein Scheinvertrag bleibt.

/ unverständlich.

d. h. die Glückseligkeit ist nicht eigentlich Lohn der Tugend aber doch ein freiwilliges *douceur* oder Trinkgeld zu dem sie verstoßen die Hand hinhält.

Wesen, hinzufügt, die allein den Maasstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren, durch die Hand eines weisen Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können.

[236] ————— 5

„Die Zeit kommt  
auch heran

Wo wir was Guts  
in Ruhe schmausen  
mögen.“

Goethe. Faust.

Da wären die  
Barmherzigen Bräu-  
der, die wohlthun,  
ohne Rücksicht auf  
Würdigkeit, verächt-  
lich

Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, daß man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt,) setzten, wol den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn [237] seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

20

[238]

## VI.

### Ueber die Postulate

#### der reinen practischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese nothwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fodert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelt ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnten.

[241] —————

<sup>21</sup> Mit Bleistift nach „war“ „nicht“ eingefügt.



## VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft,  
in practischer Absicht,  
ohne damit ihr Erkenntniß, als speculativ, zugleich  
zu erweitern, zu denken möglich sey?

[243] — — — — —

Also war es keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und [244] der Erkenntniß derselben in Ansehung des Ueber sinnlichen überhaupt, so fern als sie genöthigt wurde, daß es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntniß von den Objecten (die ihr nunmehr aus practischem Grunde, und auch nur zum practischen Gebrauche, gegeben worden,) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transcendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen practischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind. Das nothwendige Object der reinen practischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies, transcendent und bloß regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern, auferlegen. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft, (eigentlich nur zur Sicherung ihres practischen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den Anthropomorphism als den Quell der Superstition, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeynte Erfahrung, andererseits den Fanaticism, der sie durch übersinnliche Anschauung oder der [245] gleichen Gefühle verspricht, abzuhalten; welches alles Hindernisse des practischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntniß in practischer Absicht allerdings gehört, oder daß es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, daß die Vernunft in speculativer Absicht dadurch im mindesten nichts gewonnen habe.

[254] — — — — —

\* \* \*

<sup>21</sup> Mit Tinte ist der Punkt in einen Peistrich und das darauffolgende große D in ein kleines d verbessert.

<sup>22</sup> Mit Tinte „oder“ durchstrichen und „ohne“ darüber geschrieben.

? Also hält er selbst  
Platons Ideen für  
seine Kategorien!

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Critik der reinen speculativen Vernunft sich vollkommen überzeugen: wie höchstnöthig, wie erspriesslich für Theologie und Moral, jene mühsame Deduction der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande 5 setzt, mit Plato, für angeboren zu halten, und darauf überschwengliche Anmaachungen mit Theorien des Ueber sinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespinnstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man 10 nicht, mit Epicur, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in practischer Absicht, bloß auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Critik in jener Deduction erstlich bewies, daß sie nicht empirischen Ursprungs seyn, sondern a priori im reinen Verstande 15 ihren Sitz und Quelle haben; zweitens auch, daß, da sie auf Gegenstände überhaupt, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen wer[255]den, sie zwar nur in Anwendung auf empirische Gegenstände theoretisches Erkenntniß zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine practische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Ueber sinnlichen dienen, jedoch 20 nur, so fern dieses bloß durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen practischen Absicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und practische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige Verhältniß der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweiset besser, als sonst eines, 25 daß der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bey uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, daß diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann. 30

!

### VIII.

35

#### Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

[259]

\* \* \*

Um bey dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, 40 als der eines reinen practischen Vernunft[260]glaubens ist, Mißdeutungen zu verhüten, sei mir erlaubt noch eine Anmerkung

hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als Gebot angekündigt werde, nemlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine practischen Gesinnungen fodere, sie einzuräumen, sondern daß speculative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse; denn daß eine, dem moralischen Gesetze angemessene, Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu seyn, mit einem dieser proportionirten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung, an sich unmöglich sey, kann doch niemand behaupten wollen. 7

7 Und das ist doch der Fall: denn schon Tugend und Glückseligkeit widersprechen sich: jene besteht im Nichtwollen, diese darin, daß man hat was man will.

[263] — — — — —

## IX.

## Von der

der practischen Bestimmung des Menschen  
weislich angemessenen Proportion seiner  
Erkenntnißvermögen.

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maas ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich, angenommen werden. Nun beweiset aber die Critik der reinen speculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke eben derselben Vernunft, imgleichen die großen Schritte, die sie thun kann, nicht verkennt, um sich diesem großen Ziele, das ihr ausgestellt ist, zu nähern, aber doch, ohne es jemals für sich selbst, sogar mit Beihülfe der größten Naturkenntniß, zu erreichen. Also scheint die Natur hier uns nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu haben.

Geseht nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit, oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren Besitze Einige wol gar wähnen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehn nach wol die Folge hievon seyn? Wären nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden,

Hier lacht die Mor-  
ralttheologie sich  
selbst aus.

Auf dem unteren Rande  
der Seite 264:

Statt einzusehn,  
daß Glückseligkeit  
als Lohn der Tu-  
gend mit dieser un-  
vereinbar ist, hält er  
nur das bestimmte  
Vorherwissen dieses  
Lohns mit ihr un-  
vereinbar und be-  
wundert am Schluß  
die Weisheit die uns  
so künstlich darüber  
in der Schwebe hält.

ihre größtmögliche und daurende Befriedigung, unter dem Namen der Glückseligkeit, verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und sogar sie alle insgesammt einem höheren auf keine Neigung Rücksicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. 5  
Aber, statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in [265] welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen, (denn, was wir 10 vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Uebertretung des Gesetzes würde frenlich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit 15 eingeflüßt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bey Hand, und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen 20 aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie 25 sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen seyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, [266] nur 30 eine sehr dunkle und zweydeutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns seyn Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmaazen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützig 35 fodert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdenn und nur dadurch, Ausichten ins Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung statfinden und das vernünftige Geschöpf 40 des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist. — — —



[267]

Der  
Critik der praktischen Vernunft  
Zwenter Theil.

Methodenlehre

der

reinen practischen Vernunft.

[272]

Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüths, diese  
10 Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesse, und mithin  
die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn  
sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste,  
und, wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung  
moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten,  
15 durch Beobachtungen, die ein jeder anstellen kann, beweisen;  
woben doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese  
Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht  
aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen,  
dieses der einzigen Methode, die objectiv-practischen Gesetze der  
20 reinen Vernunft durch bloße reine Vorstellung der Pflicht sub-  
jectiv-practisch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob  
sie eine leere Phantasterey wäre.

[276]

Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter edler (über-  
verdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen  
Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und alles blos  
auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen  
Augen durch das Bewußtseyn, sie nicht übertreten zu haben,  
30 geben kann und muß, auszuweisen, weil, was auf leere Wünsche und  
Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft,  
lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Ge-  
fühl für das überschwenglich-Große viel zu Gute thun, sich dafür  
von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit,  
35 die also dann ihnen nur unbedeutend klein scheint, fren sprechen.\*)

[277]

\*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, theil-  
nehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu  
preisen, ist ganz rathsam. Aber man muß hier nicht sowol auf  
40 die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend

Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beispiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu seyn, nothwendig so urtheilen 5 müßte. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beizutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen Rang 10 an, er schlägt sie aus. Dieses wird bloßen Beifall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen [278] Verleumdern seine besten Freund, die ihm jezt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Ver- 15 mögen ist,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. [

Es kommt hier sehr darauf an, womit die zu verläumdende Person bedroht wird, ob mit dem Tode oder dem Verlust einer Kleinigkeit.

[281] — — — — — 20

Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandlungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen 25 Charakters, das höchste Gut im Menschen gar nicht stattfinden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv practisch werden sollen, müssen nicht bey den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation 30 auf den Menschen und sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente ge-

! ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, 35 weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat, (sollte es auch nur die seyn, daß man, durch die Ungleichheit der Menschen 40 in der bürgerlichen Verfassung, Vortheile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen,) um durch die eigen[277]liebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

höre, daran er natürlicher Weise gewohnt ist, sondern wie es ihn nöthiget, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgniß des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit  
 5 einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

[282] Laßt uns nun im Beispiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und großmüthiger Handlung mehr subjectiv bewegendende Kraft einer Triebfeder liege, als,  
 10 wenn diese bloß als Pflicht im Verhältniß auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größten-  
 15 theils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von Pflicht gegen sich selbst, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die großmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes,  
 20 und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sey, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Muthes und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerläßliche Pflicht, deren Uebertretung das moralische Gesetz an  
 25 sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken,) so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die  
 30 innigste aller unserer Neigungen nur immer ei[283]nen Werth haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, daß die menschliche Natur zu einer so großen Erhebung über alles, was Natur nur  
 35 immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig sey.

[288] — — — — —

### Beschluß.

Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und  
 40 zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueber-

So —

?!

!

schwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuthen; ich se[289]he sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtseyn meiner Existenz. Das erstere fängt von dem Plage an, den ich in der äußern Sinnewelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehblich- 5 Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber 10 nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne.

[291]

! nicht aber in einen kategorischen Imperativ zusammenzuwerfen.

Wir haben doch die Beispiele der moralisch-urtheilenden Vernunft bey Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern !, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen 20 vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beides rein, und, was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so, theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthi- 25 ger ist) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung [292] und Kenntniß der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden.

## Anmerkungen.

S. 338, Z. 35: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 14:

Nach Rehrbach (Kritik der practischen Vernunft, Vorrede S. IX) enthalten die 1. und 2. Auflage keinen anderen Text.

S. 349, Z. 4: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 73:

In der Kritik der reinen Vernunft hat Schopenhauer sowohl S. 358 als S. 365 nur geschrieben: „Cf. Krit. d. pract. Vern. p. 73“.

S. 371, Z. 47: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 186:

In der Kritik der reinen Vernunft hat Schopenhauer S. 556 geschrieben: „Vergleiche Kritik der practischen Vern. p. 185“.



Die Randbemerkungen

zur

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.



[V] Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meyne, daß es von der äußersten Nothwendigkeit sey, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was [VI] nur empirisch seyn mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine practische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

[VII] Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, samt ihren Prinzipien, unter allem practischen Erkenntnisse von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie,) sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze a priori, die frenlich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilstkraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu ver-

Ecce!  
Gesetze für den  
Willen  
petitio principii

!

Bergl. p. 59 u. 60

petitio principii

<sup>1</sup> Schopenhauer hat die 14 nicht mit Zahlen versehenen Seiten der Vorrede mit Tinte numeriert.

schaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen affizirt, der Idee einer practischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.

[IX] ----- 5

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefodert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolf vor seiner Moralphilosophie, nemlich der von ihm so genannten allgemeinen practischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sey. Eben 19 darum, weil sie eine allgemeine practische Weltweisheit seyn sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen über- 15 haupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben so wie die allgemeine Logik von der Transcendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und 20 Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloß die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt.

[XI] ----- 25

Im Vorsehe nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Critik einer reinen practischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Critik der reinen speculativen 30 Vernunft. Allein, theils ist jene nicht von so äußerster Nothwendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch, ganz und 35 [XII] gar dialectisch ist: theils erfordere ich zur Critik einer reinen practischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die bloß in 40 der Anwendung unterschieden seyn muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den

!!  
f Vergl. p. 50.

Dieselbe praktische Vernunft ist aber auch identisch mit dem Willen p. 36.

<sup>1</sup> Zu „diese“ mit Bleistift „r“ hinzugefügt.



Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich statt der Benennung der Critik der reinen practischen Vernunft der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

5 [XIV]

Die Einteilung ist daher so ausgefallen:

1. Erster Abschnitt: Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunftserkenntniß zur philosophischen.
2. Zweyter Abschnitt: Uebergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. Dritter Abschnitt: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Critik der reinen practischen Vernunft.

1785 1te Auflage  
1797 4te Auflage

[1]

Erster Abschnitt.

Übergang

15 von der gemeinen sittlichen Vernunftserkenntniß zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

20

[8]

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande bewohnet und nicht so wohl gelehret als vielmehr nur aufgekläret zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln; F wollen wir den Begriff der Pflicht F vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verdecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

F welches von hier bis p. 81 geschieht.

F p. 86.  
?

[10]

35 Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht, und überdem giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, 40 so fern sie ihr Wert ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen

!

Auf dem oberen Rande  
der Seite 11:

Ecce! 1ste Mon-  
strosität Pflicht der  
Lieblosigkeit

!

!

wo ist der erste?

2te Monstrosität

!!!

Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren  
gehe, 3. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise  
auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig,  
mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hoch-  
schätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, 5  
nemlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus  
Pflicht zu tun. Gesezt also, das Gemüth jenes Menschen-  
freundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle [11] Theil-  
nehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch  
Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde 19  
Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug be-  
schäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt,  
risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus  
und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht,  
alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Werth. Noch 15  
mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig  
Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehr-  
licher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die  
Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigene  
mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke 20  
versehen, dergleichen bey jedem andern auch voraussetzt, oder  
gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher  
wahrlich nicht ihr schlechtestes Product seyn würde) nicht eigent-  
lich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht  
noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern 25  
Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments seyn  
mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an,  
der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nemlich  
daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

[13] ————— 30

Der zweyte Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren  
moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch  
erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie  
beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des  
Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Prin- 35  
zip des Willens, nach welchem die Handlung, unange-  
sehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen  
ist. Daß die Absichten, die wir bey Handlungen haben mögen,  
und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Wil-  
lens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen 40  
Werth erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann  
also dieser Werth liegen, wenn er nicht im [14] Willen in Be-  
ziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann  
nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens, un-

angesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

!!!

!

- 10 Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines andern seine seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueber[15]schlage bey der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot seyn.

!

! während sie nicht geschieht! Was nothwendig ist, ist unausbleiblich

- [17] Was kann das aber wol für ein Gesetz seyn, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechtterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.

Cf. p. 51.

- [19] — — — — —  
40 Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sey, auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wol damit zufrieden seyn, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus

Ecce!

Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowol für mich als andere), gelten solle, und würde ich wol zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die 5 Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es 10 übereilterweise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Ecce!

mir Schaden könne

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sey, dazu brauche ich gar keine weit ausho[20]lende Scharf- 15 sinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignende Vorfälle deselben gefaßt zu seyn, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus 20 bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich 25 gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Werthes sey, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs practische Gesetz dasjenige sey, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund 30 weichen muß, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Werth über alles geht.

[21]

Im practischen aber fängt die Beurtheilungskraft dann eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine 35 Verstand alle sinnliche Triebfedern von practischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann so gar subtil, es mag seyn, daß er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, disputieren, oder [22] auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig 40 bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren

<sup>26</sup> Die Worte „sich selbst zerstören müsse“ sind von Schopenhauer mit Bleistift eingeklammert.

<sup>27</sup> Schopenhauer hat durch Bleistiftstriche „die getrennt gedruckten Worte „so gar“ verbunden.



Fälle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beynahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urtheil aber durch eine 5 Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann.

## [25]                      Zweiter Abschnitt.

## Übergang

von der populären sittlichen Weltweisheit zur  
Metaphysik der Sitten.

[26]

15 In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Denn es ist zwar bisweilen der  
20 Fall, daß wir bey der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte seyn können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe  
25 unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemachten eblern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die  
30 angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

Auf dem unteren Rande  
der Seite:

Dann beruht aber alles moralische Lob und Tadel auf gar nichts: denn nur die Handlung aus dem Begriff der Pflicht hat moralischen Werth. Wo bleibt der große moralische Unterschied zwischen Menschen?

35 [28]

Setzet man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung 40 sey, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig

gelten müsse; so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodictischen Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, [29] was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige 5 Natur, in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären, und nicht völlig a priori aus reiner, 10 aber practischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Γ durch die Voraussetzung, daß alle Erkenntniß a priori der Vernunft angehöre, während er selbst doch die der Mathematik der reinen Sinnlichkeit zuschreibt.

!

!!!

!!

p. 28

[34] — — — — — Aus dem angeführten erhellet: Γ daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, 15 und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowol, als der im höchsten Maaße speculativen; daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten practischen 20 Prinzipien zu dienen; daß man jedesmal soviel, als man Empirisches hinzu thut, soviel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Speculation ankommt, er[35]sodere, 25 sondern auch von der größten practischen Wichtigkeit sey, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen practischen oder reinen Vernunftserkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen practischen Vernunft, zu bestimmen, hierin 30 aber nicht, wie es wol die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen 35 Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wol 40 thun läßt) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu seyn, vergeblich sey, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die speculative Beurteilung zu bestimmen, sondern so gar im bloß

gemeinen und practischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sein, die Sitten auf ihre ächte Principien zu gründen und dadurch rein moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupfropfen.

[36] Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelt der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunftkenntniß dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen,) durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das practische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft  $\Gamma$  unabhängig von der Neigung, [37] als practisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß  $F$  (wie es bey Menschen wirklich ist); so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig  $F$  erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäß, ist Nothigung; d. i. das Verhältnis der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objectiven Prinzips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ.

Als Überschrift auf dem oberen Rande der Seite 36:  
Was Practische Vernunft ist

Ecce!

!!

hier p. 89  
Vergl. Vorrede p. 12.

!!

$\Gamma$  die er selbst ist, laut obigem.  
d. h. der Wille nicht sich selbst

$F$  die er doch selbst ist

$F$  eine Nothwendigkeit, die erfolglos bleibt, — d. h. die nichts kann!

u. doch ist er die practische Vernunft, laut p. 36 u. 89.

?  
 Daß es derglei-  
 chen gebe, ist seine  
 pet. princ.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung). Sie sagen, daß etwas zu thun oder zu unter- 5 lassen gut seyn würde, allein [38] sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu thun gut sey. Practisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ur- 10 sachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn 15 gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.\*)

[39] Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowol unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjectiven Beschaffen- 20 heit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem

\*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Emp- 25 findungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfniß. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bey einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen 30 Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann, woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das practische Interesse an der Handlung, das zweyte das pathologische Interesse am Gegenstande, der Handlung. Das 35 erste zeigt nur die Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweyte von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nemlich die Vernunft nur die practische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, 40 im zweyten der Gegenstand der Handlung, (so fern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, daß bey einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse. 45

?



Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objectiver Gesetze des Willens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

pet. princ.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder categorisch.  $\Gamma$  Jene stellen die practische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen  $F$  vor. Der categorische Imperativ würde der seyn, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellt.

$\Gamma$  petitio principii

$F$  oder einer ange-  
drohten Strafe zu  
entgehn

[43] —————

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **categorisch**. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heißen.

blinder Gehorsam

Das Wollen nach diesen dreierley Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nothigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bey sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß.

!

[45] —————

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz [46] und gar übereinkommen und eben sowol analytisch seyn. Denn es würde eben sowohl hier, als dort, heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er

doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwol zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich aller-  
 vermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er 19  
 Reichthum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniß und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Nebel, die sich für ihn jezt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihn nur um desto 15  
 schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm da[47]für, daß es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesund-  
 heit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Aus- 20  
 schweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, usw. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz mit völliger Gewißheit zu be-  
 stimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwissenheit erforderlich seyn würde. 25

Es giebt keine  
 Glückseligkeit

[48]

Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-practischer Satz seyn; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bey diesem der Zweck bloß möglich, bey jenem aber gegeben ist: da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte; so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, ge- 35  
 bietet, in beiden Fällen analytisch. F Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

F hypothetisch

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sey, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objectiv-vorgestellte 40  
 Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hiebey nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel,

<sup>36</sup> Das Wort „analytisch“ hat Schopenhauer mit Bleistift durchstrichen.

mithin empirisch, auszumachen sey, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die categorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen. 3. B. wenn es heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen; und man nimmt an, daß die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Rathgebung zu Vermeidung irgend eines andern Übels sey, so daß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringest; sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sey also categorisch; so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher categorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines categorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der categorische Imperativ allein als ein [50] practisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können; weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los seyn können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frey läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bey diesem categorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen,) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-practischer Satz\*) a priori, und da die Möglichkeit der Sätze

\*) Ich verknüpfe mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, / die That, a priori, mithin

Bei allem theoret. a priori ist es umgekehrt, die Erfahrung muß es einmal bestätigen.

affirmanti incumbit probatio

/ d. i. ohne Motiv

dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im practischen nicht weniger haben werde.

[51] Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines categorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein categorischer Imperativ seyn kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sey, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen categorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime\*) enthält, diesem Gesetze gemäß zu seyn, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß [52] seyn soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der categorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

?!  
Dies ist die Eigentliche Ableitung des Imperativ. Cf. p. 17

siehe Vorrede p. 9

nothwendig, (obgleich nur objectiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein practischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet, (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen,) sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

\*) Maxime ist das subjective Prinzip zu handeln und muß vom objectiven Prinzip, nemlich dem practischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die practische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Prinzip gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

<sup>28</sup> Schopenhauer hat das „n“ in „den“ mit Bleistift durchstrichen und „r“ darüber geschrieben.



Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Daseyn der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten. \*)

1) Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sey, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur

Auf dem oberen Rande  
der Seite 53:

**Selbstmord**

petit. princ.

\*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Uebrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeinet bin, weil es zu meiner Absicht einerley ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

! sie findet statt!!

ecce

bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden / könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2) Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wol, daß er nicht wird bezahlen können, 5  
sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; noch aber hat er soviel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu-10  
helfen? Gesezt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu seyn glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglich- 15  
keit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wol zu vereinigen, allein jezt ist die Frage: ob es recht sey? Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz 20  
würde? Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern [55] sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu seyn glaubt, versprechen könne, was ihm ein- 25  
fällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sey, sondern über alle solche Aeußerung als eitles Vor- 30  
geben lachen würde.

!

3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelt einiger Kultur ihn zu einem in allerley Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner 35  
glüklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob außer der Uebereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergözklichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem 40  
solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner,) sein Talent rosten ließe, und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergözklichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden be-

dacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt [56] sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wol helfen könnte): was geht's mich an? mag doch ein jeder so glücklich seyn, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Bestande in der Noth habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkart art ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wol bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwaßt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber, obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wol bestehen könnte; so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Na[57]turgesetz sich selbst alle Hoffnung des Bestandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muß **wollen können**, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Canon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch **wollen könne**, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu **wollen**, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht:

ecce

heic!  
!!  
!

vergl. p. 81.

Ohe!

?

?

<sup>31</sup> „Abtheilung“ mit Bleistift in „Ableitung“ verbessert.

<sup>32</sup> Nach „fällt“ mit Bleistift ein Ausrufungszeichen hineingesetzt.

!!

Auf dem oberen Rande  
der Seite 58:

Doeh! after the  
simple plan that  
they shall take, that  
have the power. And  
they shall keep, who  
can.

Γ & cur?  
quia &!

!!

Auf dem oberen Rande  
der Seite 59:

Pflicht — p 60.

daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig 5 aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir [58] wirklich nicht 7 wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben 10 soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns, oder (auch nur für diesmal) zum Vortheil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspuncte, nemlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen 15 Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen, nemlich, daß ein gewisses Prinzip objectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sey und doch subjectiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspuncte eines ganz der Vernunft 20 gemäßen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspuncte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wol aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft, (antagonismus) wodurch die Allgemeinheit des Principis 25 (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das practische Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserm eigenen unparteiisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweiset es 30 doch, daß wir die Gültigkeit des categorischen Imperativs wirklich anerkennen, und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, [59] wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, daß, wenn 35 Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in categorischen Imperativen, keineswegs als in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des categorischen Imperativs, der das 40 Princip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe,) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich statfinde, daß es



ein practisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sey.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. ¶ Denn Pflicht soll practisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung *F* seyn; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann,) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der [60] besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja so gar, wo möglich aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine *Maxime* für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyn, ohne doch deswegen die Nothigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunct gestellt, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser seyn als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiemit zugleich ihr gebietendes An[61]sehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist als That zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern

So!

¶ Vorrede p. 6.  
F ein Unding

!!!

!

!!

der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens, eben darin besteht, daß das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frey sey. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Principis unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen,) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengefügten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat\*). 15

!   
 7 Woher ist dieser Begriff genommen? Aus der Natur des Menschen; also aus Erfahrung.

Petitio principii

[62] Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn. 7 Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nemlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nemlich in die Metaphysik der Sitten. In einer practischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objectiv-practische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmade, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sey; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maxi[63]men entspringen; denn das 25 30 35

\*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Vermischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe, entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdenn alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkelt, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden. 40

gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, so fern sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist. Hier aber ist vom objectiv=practischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn die Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen,) sie dieses nothwendig a priori tun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen seyn. ¶ Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. ¶ Der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für [64] jedes vernünftige Wesen gelten. Practische Principien sind formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, (materiale Zwecke) sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. practische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen. Gesezt aber, es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen categorischen Imperativs, d. i. practischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, ¶ nicht bloß als

Welche Definitionen! ein Nicht!

!?!

das indirekt wirkende Motiv

¶ also haben die anderen keinen Willen

¶ das indirekt wirkende Motiv

!?

Auf dem unteren Rande der Seite 63:

nichtiger Unterschied!

¶ Das hat gar keinen Sinn. Jeder Zweck ist Zweck eines wollenden Wesens, und ist als solcher ein Akt dieses, ohne ihn nicht vorhanden; sondern nur in Relation zu ihm. — Wie soll nun etwas als Zweck an sich existieren? — Es ist wie: „er existiert als Freund an sich, oder als Feind an sich, oder als nördlich an sich, oder südlich an

<sup>14</sup> und <sup>15</sup> Die Worte „das“ bis „dient“ mit Bleistift eingeklammert.

<sup>24</sup> Mit Bleistift nach „gelten“ ein Ausrufungszeichen hineingesezt.



sich. Ich [65] bin Zweck für mich selbst; ich kann Zweck für einen Andern seyn; aber nie Zweck an mir selbst. Zweck seyn heißt Gewollt werden.

Auf dem oberen Rande der Seite 65:

Thiere!

!!

ecce!

┐ Das hieße Zweck ist, ohne Jemandes Zweck zu seyn: d. h. gewollt würde ohne von Jemandem gewollt zu werden.

contrad. in adj.

und das ist der Fall.

!!

Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowol auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerich[65]teten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth: denn, 5 wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth seyn. Die Neigungen selber aber, als Quellen des Bedürfnis, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden 10 vernünftigen Wesens seyn muß. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Daseyn zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und 15 heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß 20 subjective Zwecke, deren Existenz als Wirkung unsrer Handlung, für uns einen Werth hat; sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daseyn an sich selbst Zweck ist, ┐ und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil 25 ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber [66] aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes practisches Princip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes practisches Princip, und, 30 in Ansehung des menschlichen Willens, einen categorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches seyn, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen practischen 35 Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Principis ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Daseyn vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen 40 sein Daseyn zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch

<sup>24</sup> Schopenhauer hat mit Bleistift und Tinte das „en“ von „einen“ weggestrichen und mit Bleistift und Tinte das Schluß „n“ von „solchen“ in „r“ verbessert.



für mich gilt, vor;\*) also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten practischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: Handle so, daß du die Menschheit sowol in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals [67] bloß als Mittel brauchest. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse. /

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird  
10 Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so  
15 bedient er sich einer Person, bloß als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bey allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden.  
20 Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverständes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussehe, um  
25 mein Leben zu erhalten u. muß ich hier vorbegehen; sie gehört zur eigentlichen Moral).

Zweitens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu thun im Sinne hat, so fort einsehen,  
30 daß er sich eines andern Menschen [68] bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freyheit und Eigenthum anderer herbenzieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der

/ berücksichtige nicht deinen Willen allein, sondern auch den Andre

So wird die Frage to be, or not to be gelöst, — diese geschraubte scholastische Spitzfindigkeit, wird ohne Zweifel dem Lebensmüden den Dold aus der Hand winden! dem Cato und der Cleopatra.

Eben weil ich mir selber Zweck und nicht Mittel für Andere bin, werde ich nicht leben, sobald das Leben mir nicht mehr gefällt. Das große Vorrecht des Menschen läßt sich nicht mit solchen pedantischen Umseligkeiten annulliren.

\*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitt wird man die Gründe dazu finden.

<sup>18</sup> Schopenhauer hat dem „einer“ zuerst mit Bleistift, dann mit Tinte ein „f“ vorgelegt.

Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sey, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden 5 sollen. \*)

Dergleichen gehört  
nicht zur Moral.

Drittens, in Ansehung der zufälligen, (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist nicht genug, daß die [69] Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun 10 sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wol mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können. 15

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit was beitrüge, dabey aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein 20 es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vor- 25 stellung bey mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke seyn.

Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, (welche die oberste einschränkende Bedingung der Frey[70]heit der Hand- 30 lungen eines jeden Menschen ist,) ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu be-

\*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri etc. zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es 35 ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz seyn, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur 40 überhoben seyn dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen,) endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren, usw.

der hinzurichtende  
Verbrecher wird  
grade ganz als Mit-  
tel zur Aufrecht-  
haltung des Gesetzes  
gebraucht.

stimmen keine Erfahrung zureicht: zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjectiv) d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck,  $\Gamma$  der, wir mögen Zwecke haben  $F$ ,  $\Gamma$  ein Unding eine  
 5 welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt  $F$  oder nicht,  
 wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nemlich der Grund aller practischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein  
 10 Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu seyn fähig macht (nach dem ersten Princip,) subjectiv aber im Zwecke; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Princip): hieraus folgt nun das dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zu-  
 15 sammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens  
 20 nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterwor[71]fen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.

25 Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zwecksvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Vermischung irgend eines  
 30 Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, daß sie als categorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als categorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es

aber practische Sätze gäbe, die categorisch geböten, könnte für  
 35 sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nemlich: daß  $\Gamma$  Losagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht,  $F$  als das specifische Unterscheidungszeichen des categorischen vom hypothetischen  
 40 Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Principis, nemlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens.

man denke, was das sagen will: nämlich ein Wollen ohne alles Motiv, u. vergl. p. 63.

$\Gamma$  (die)

$F$  also Wollen ohne Motiv

[72] Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch mittelst eines Interesses an dieses Gesetz gebunden seyn mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich so fern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.  $\Gamma$

$\Gamma$  und dessen bedarf er und hat es, siehe p. 56.

Also würde das Princip eines jeden menschlichen Willens, als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens\*), wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum categorischen Imperativ darin gar wohl schicken, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt seyn kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen categorischen Imperativ giebt, (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens,) so kan er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen, zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdenn nur ist das practische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sey, und daß er nur verbunden sey, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sey) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bey sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas anderm genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verlohren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Noth-

\*) Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Principis anzuführen, überhoben seyn, denn die, so zuerst den categorischen Imperativ und seine Formel erläutern, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.



wendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus.

Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. ⌈ Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt [74] ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen.

5 Ich will also diesen Grundsatz das Princip der **Autonomie** des Willens im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend  
10 betrachten muß, um aus diesem Gesichtspuncte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nemlich den einen Reichs der Zwecke.

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen,  $F$  imgleichen allem Inhalte ihrer Privat Zwecke  $F$  abstrahirt, ein Ganzes  
20 aller Zwecke, (sowol der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag,) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.

25 Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere nie[75]mals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hiedurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objectiv Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese  
30 Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander, als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum  
35 Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend  
40 in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfniß und Ein-

⌈ Ein Interesse ist die Wirkung des Motivs auf den Willen: wo also diesen ein Motiv bewegt, hat er ein Interesse.  $K$ . stellt nun eine 2te Art von Handlungen auf, welche ohne alles Interesse, d. h. ohne alles Motiv geschehn, und das wären die redlichen und tugendhaften Handlungen!

$F$  d. h. allem Charakter

$F$  d. h. allen Motiven

wo nämlich Alle wollen, ohne irgend etwas zu wollen, als nur dies, daß Alle nach Einer Maxime wollen.

p. 77 u. 85

Schränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in je[76]dem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip practische Nothigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupt im Reiche der Zwecke, wol aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu.

Die practische Nothwendigkeit nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern practischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der [77] Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstatet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis voraussetzen, einem gewissen Geschmade, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen Affectionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.

Auf dem oberen Rande  
der S. 77:

Würde

Würde

p. 78, 79, 83, 85, 86,  
87.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis: Wiß, leb[78]hafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis: dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, (nicht aus Instinct,) haben einen innern Werth.

Die Natur sowol als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjectiven Disposition oder Geschmaç, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprü[79]che zu machen? Es ist nichts geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke / tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frey, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der er sich zugleich selbst unterwirft,) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung

p. 75, 85  
[o]!

/ wo Alle wollen,  
ohne irgend etwas  
zu wollen.

contrad. in adj. —

abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten dreyn Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben- 5 desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwey von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv als objectiv-practisch ist, nemlich, um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) [80] und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle 10 Maximen haben nemlich

Auf dem oberen Rande  
der S. 80 als Überschrift:  
Symmetrisch = archi-  
tektonische Belustig-  
ungen

1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie all- 15 gemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine Maxime, nemlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur ein- 20 schränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nemlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur \*), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang 25 geschieht hier, wie durch die Categorien der Einheit der Form des Willens, (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie, (der Objecte, d. i. der Zwecke,) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach [81] der 30 strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des categorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Ge- 35 setze zugleich Eingang verschaffen: so ist sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch benannte dreyn Begriffe zu führen, und sie dadurch, soviel sich thun läßt, der Anschauung zu nähern.

\*) Die Theologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur 40 Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine practische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.



Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nemlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse seyn, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite  $\Gamma$  seyn kann, und ein solcher Imperativ ist categorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der categorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum [82] Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt.  $F$  Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens seyn. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muß, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde,) so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke selbst seyn, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerley. Denn, daß ich meine Maxime im Ge[83]brauche der Mittel zu jedem Zwecke

(Das Widerstreiten wird hier untergeschoben.)

$\Gamma$  will sagen, daß wenn er ein Mal, bei seiner Maxime der leidende Theil wird, er sie revoziert, folglich sich widerstreitet. p. 56.

Natur

$F$  Nein! Zwecke, im Plural! d. h. daß sie nicht bloß unmittelbare Objecte des Wollens hat, wie die Thiere; sondern auch mittelbare.

<sup>1</sup> Nach „wir“ hat Schopenhauer mit Tinte „P, 8“ eingefügt.

<sup>2</sup> Schopenhauer hat im Texte nach „widerstreiten“ mit Tinte ein „?“ eingefügt.

<sup>23</sup> Schopenhauer hat das „i.“ mit Tinte in ein „h.“ verbessert.

auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als das Subject der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde 5  
gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen seyn mag, zugleich als allgemein 10  
gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspuncte seiner 15  
selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens, (die darum auch Personen heißen,) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen, (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen 20  
als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen [84] ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen 25  
Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genöthigter wirkenden Ursachen. Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon 30  
als Maschine angesehen wird, dennoch, so fern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der categorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu 35  
Stand kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein, obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünctlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu seyn würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines

allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es categorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünft[85]iger Natur, ohne  
 5 irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur un-  
 nachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Wür-  
 10 digkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke, zu seyn; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis unterworfen vor-  
 gestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowol, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte ver-  
 15 einigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bleibe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen; denn, diesem ungeachtet, müßte doch selbst dieser alleinige  
 20 unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen, nur nach ihrem un-  
 eignennütigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten, beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere  
 25 zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sey, selbst vom höchsten Wesen, beurtheilt werden. Moralität ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur mög-  
 lichen allgemeinen [86] Gesetzgebung durch die Maximen des-  
 30 selben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zu-  
 sammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht  
 35 schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nothigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht  
 40 erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie

Auf dem oberen Rande  
 der S. 85 als Überschrift:

die Würde hier und  
 p. 86, 83, 79, 78, 77.

p. 75 u. 77

Er denkt es gebe  
keine 3te Triebfeder

Auf dem oberen Rande  
der S. 87 als Überschrift:

Versuch aus Nichts  
Etwas zu machen

dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wol aber, so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, / sondern lediglich Achtung fürs Gesetz, diejenige Triebfeder sey, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, so fern er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetz[87]gebung, handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.

### Die Autonomie des Willens

als

15

#### oberstes Princip der Sittlichkeit.

?

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seyn. Daß diese practische Regel ein Imperativ sey, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sey, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Critik des Subjects, d. i. der reinen practischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodictisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein, daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sey, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein categorischer Imperativ seyn müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

### Die Heteronomie des Willens

als der Quell aller unechten Prinzipien der  
Sittlichkeit.

40

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der



Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältnis zum Willen giebt diesem das Gesetz.

5 Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin categorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts

10 anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bey Ehren [89] bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande so fern abstrahiren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit practische Ver-

15 nunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administriere, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre, (es sey durch unmittelbare Neigung, oder irgend

20 ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft,) sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Willen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.

### Einteilung

25 aller möglichen Principien der Sittlichkeit  
aus dem angenommenen Grundbegriffe  
der Heteronomie.

[93]

30 Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ  $\Gamma$  ist bedingt, nemlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. categorisch, gebieten. Es mag nun das

35 Object vermittelt der Neigung, wie bey dem Princip der eigenen Glückselig[94]keit, oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Willens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich

40 der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll etwas thun, darum weil ich etwas anderes

$\Gamma$  Aber warum muß denn die Moral auf einem Imperativ beruhen?

nein; weil ich dies will

will, und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeschaffenheit des Subjects auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjects gehört, es sey der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geschmacks,) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte sich mit Wohlgefallen, 10 üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodictischen practischen Regel, dergleichen die moralische seyn muß, 7 dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie 15 des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelt einer auf die [95] Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects das Gesetz.

7 pet. princ.

Auf dem oberen Rande  
der S. 95:

Summa.

7 pet. princ.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein categorischer Imperativ seyn muß, 7 wird also, in Ansehung aller 20 Objecte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne 25 irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

d. i. ohne Motiv.  
p. 99.

Wie ein solcher synthetischer practischer Satz a priori möglich und warum er nothwendig sey, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der 30 Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens 35 demselben, unvermeidlicher Weise, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also eben so, wie der erste bloß analytisch. Daß nun 40 Sittlichkeit kein Hirngespinnst sey, welches alsdenn folgt, wenn der categorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Princip a priori schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen

Gebrauch der reinen practischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Critik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.

[97]

Dritter Abschnitt.

Übergang  
von der  
Metaphysik der Sitten zur Critik  
der reinen practischen Vernunft.

Der Begriff der Freyheit  
ist der

Schlüssel zur Erklärung der Autonomie  
des Willens.

Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freyheit ist negativ, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar: allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Causalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas [98] anderes, nemlich die Folge, gesetzt werden muß; so ist die Freyheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wol die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber; der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des

Auf dem oberen Rande  
der S. 97:

Hier wird K's Moralphincip a priori bewiesen!

Durch diesen 1sten § verräth K wie schlecht seine Sache sei: denn er stützt sie durch schaaamlose Sophismen.

!

!!

Auf dem oberen Rande  
der S. 98:

Hier wird, um ein Sophisma zu machen, die Freiheit der einzelnen Handlungen, die er selbst oft auf das nachdrücklichste leugnet, postulirt! Solcher Winkelzüge kann nur eine schlechte Sache bedürfen.)

das ist er

!

Eccoe! Hier wird das Ei gelegt!

!

!

categorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also in ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley.

!

Wenn also Freyheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Princip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich [99] enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen, kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der positive Begriff der Freyheit schafft dieses dritte, welches nicht, wie bey den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt seyn kann, (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursach, in Verhältniß auf etwas anderes als Wirkung zusammenkommen). Was dieses dritte sey, worauf uns die Freyheit weist, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freyheit aus der reinen practischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines categorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

25

Ecce Dreherei und  
Winkelzüge.

Freyheit  
muß als Eigenschaft des Willens  
aller vernünftigen Wesen  
vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sey aus welchem Grunde, Freyheit zuschreiben, wenn wir nicht eben- dieselbe auch allen vernünftigen Wesen bey[100]zulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden und ist es nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, (wiewol dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann,) sondern man muß sie

<sup>4</sup> Schopenhauer verweist von dem „Wenn“-Satz auf das „muß“ im Titel des nächsten Abschnittes.

<sup>5</sup> Nach „kann“ hat Schopenhauer den „;“ mit Tinte in „;“ verändert.



als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen das nicht anders als unter der Idee der Freyheit handeln kann, ist eben darum, in practischer Rücksicht, wirklich frey, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde.\*) Nun behaupte ich: daß wir jedem [101] vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die practisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfienge, denn alsdenn würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als practische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frey angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille seyn, und muß also in practischer Absicht allen vernünftigen Wesen bengelegt werden.

**Von dem Interesse,  
welches den Ideen der Sittlichkeit  
hängt.**

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freyheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir [102] uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtseyn seiner Causalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und

\*) Diesen Weg, die Freyheit nur als von vernünftigen Wesen bey ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freyheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freyheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frey wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

Auf dem oberen Rande der S. 101:

Was nur unter erwiesenen falschen Voraussetzungen möglich ist, das ist unmöglich.

also eine bewiesenermaaßen falsche Vorstellung

F ein schöner Grund! ihr denkt!

F worvor er sich schön in Acht nimmt.

so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, belegen müssen.

┐ so

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das 5 Bewußtseyn eines Gesetzes ┐ zu handeln: daß die subjectiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn 10 diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse treibt, denn das würde keinen categorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran nothwendig ein In- 15 teresse nehmen, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse practisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affizirt werden, bei denen 20 es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun [103] würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

die objektive ist eine Nothwendigkeit, die keine ist, d. h. an die sich niemand kehrt

┐ und im moral. Gesetze wieder die Freiheit.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit 25 eigentlich das moralische Gesetz, nemlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, ┐ und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das ächte Princip genauer, als 30 wol sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber, und der practischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Be- 35 dingung unserer Handlungen seyn müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln belegen, der so groß seyn soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines ange- 40 nehmen oder unangenehmen Zustandes, für nichts zu halten sey, keine genugsuende Antwort geben.

<sup>16</sup> Schopenhauer hat die Worte von „und“ bis „zugeht“ mit Bleistift eingeklammert.

[104] —————

Es zeigt sich hier, man muß es frey gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frey an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freyheit des Willens bengelegt haben, denn Freyheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind [105] beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschiedene scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstände auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleichen Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke,) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nemlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freyheit, als a priori wirkende Ursachen / denken, nicht einen anderen Standpunct einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtils Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wol der gemeinste Verstand, obzwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilsraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkühr kommen, (wie die der Sinne,) uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, woben, was sie an sich seyn mögen, uns unbekannt bleibt, mithin das, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bey der angestrengtesten Auf[106]merksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerzte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabey wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabey wir unsere Thätigkeit beweisen,) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nemlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten, und, was sie an sich sind, niemals wissen

Auf dem unteren Rande der S. 104:

Gesetzlosigkeit!  
eigene Gesetzgebung  
ist eine Erschleichung.

Auf dem oberen Rande der S. 105:

Summa philosophiae Kantianae

Erschlichen

/ was heißt das?

Summa philosophiae Kantianae

<sup>20</sup> Schopenhauer hat das „s“ in „das“ mit Tinte in „ß“ verbessert.

können. Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherley Weltbescchauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sey. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und [107] folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewußtseyn afficirt wird, Rundschau einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammenge setzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nemlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen seyn mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtseyn gelangt,) sich zur intellectuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

#### d. i. Wille

Vergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges, zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von [108] sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewußtseyn zu vereinigen,

<sup>17, 28</sup> Schopenhauer hat nach „also“ und nach „Empfindungen“ mit „Bleistift einen „,“ eingefügt.



ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Fragen!

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz, (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte,) nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt (109] gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet seyn.

!  
Fiktion

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst belegen muß,) ist Freyheit. Mit der Idee der Freyheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.

Fiktion

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, 7 als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freyheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nemlich vielleicht die Idee der Freyheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freyheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbitung eines Principis, das uns gutgesinnte Seelen wol gerne einräumen werden, welches wir aber nie[110]mals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frey denken, so versehen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

quod non; bloß der  
der Anomie

7 Nein!  
bestätigt.

<sup>21</sup> Schopenhauer hat in „bestimmten“ das „ten“ mit Tinte durchstrichen und „enden“ darüber geschrieben.

Wie ist ein categorischer Imperativ  
möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Ver-  
standeswelt, und, bloß als eine zu dieser gehörig wirkende Ur-  
sache, nennt es seine Causalität einen Willen. Von der anderen 5  
Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnen-  
welt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erschei-  
nungen jener Causalität, angetroffen werden, deren Möglich-  
keit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen wer-  
den kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als be- 10  
stimmt durch andere Erscheinungen, nemlich Begierden und  
Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden  
müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also  
alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen  
Willens vollkommen gemäß seyn; als bloßen Stücks der Sin- 15  
nenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden  
und Neigungen, mithin der Heteronomie der [111] Natur gemäß  
genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem  
obersten Princip der Sittlichkeit, die zweyten der Glückseligkeit,  
beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der 20  
Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, ent-  
hält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Ver-  
standeswelt gehört,) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch  
als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz,  
obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, 25  
dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der  
Idee der Freyheit das Gesetz derselben enthält, und also der  
Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die  
Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die  
diesem Princip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen 30  
müssen.

[113]

Von  
der äußersten Grenze  
aller practischen Philosophie.

35

[118] Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens an-  
maßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß  
zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen 40  
Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig,  
denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinn-  
lichen Anreizungen geschehen können. Die Causalität derselben

liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligibelen Welt, von der er wol nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst ist,) jene Gesetze ihn unmittelbar und categorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Willens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, so gar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen, nicht zuschreibt, wol aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumte.

Grundirrtum daß  
das Wesen an sich  
des Menschen In-  
telligenz sei

[120]

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargehan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nemlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von [121] Naturinstinkten, zu bestimmen,) bewußt zu seyn glaubt.

!

Die subjective Unmöglichkeit, die Fretheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein In[122]teresse\*)

\*) Interesse ist das, wodurch Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmitttelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur voraussetzung eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjects bestimmen

?

ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerley; und gleichwol nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaaß unserer sittlichen Beurtheilung von einigen aus- 5 gegeben worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Last oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzulösen, mithin eine Causalität[123] tät derselben, die Sinnlichkeit ihrer Principien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, 15 wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe: denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der, wie von aller Causalität, wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da 20 diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben,) die Ursache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, seyn soll, so ist die Erklärung, 25 wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der practischen Vernunft von 30 Sinnlichkeit, nemlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobey sie niemals sittlich gesetzgebend seyn könnte,) sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem

!

kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an 35 der Handlung, und, da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse seyn. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

<sup>123</sup> Schopenhauer hat mit Tinte das „a“ in „Last“ durchstrichen und „U“ darüber geschrieben.



eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

5 [124] Die Frage also: wie ein categorischer Imperativ möglich sey, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nemlich / die Idee der Freyheit, imgleichen als man die  
10 zum practischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sey, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Frey-  
15 heit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freyheit des Willens vorauszusetzen, ist auch, nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Ver-  
20 knüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen,) ganz wohl möglich, (wie die speculative Philosophie zeigen kann,) sondern auch sie practisch, d. i. in der Idee allen seinen willführlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft,  
25 mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist,) bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn, d. i. wie das bloße Princip der Allgemeinen[125]gültig-  
30 keit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde,) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch  
35 heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verlohren. F

/ eine unmögliche Voraussetzung

F Hierzu nehme man daß dies Interesse weder als Thatsache des Bewußtseins, oder als ein in der menschlichen Natur gegründetes, anthropologisch nachweisbar seyn soll (Vorrede p. 6 u. p. 59, 60) noch auch durch Erfahrung (p. 48, 49) in einem einzigen Beispiel thatsächlich belegt werden kann: so ist klar, daß es auf nichts beruht.

40 [127] —————

### Schlußanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer

?!

┐ d. h. alle Nothwendigkeit ist Folge aus gegebenem Grund und daher relativ.

obersten Ursache der Welt; der practische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freyheit, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit zu treiben, (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, daß sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. ┐ Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Be[128]dingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. 15 Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-nothwendige und steht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. 20













GTU Library



3 2400 00703 0384

QJ70  
Sch 6  
v. 13

44865

**GTU Library**

2400 Ridge Road

Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall

